Leven als de profeet in Nederland: Over de salafi-beweging en democratie

Roex, K.M.H.D.
Uitnodiging

De verdediging van mijn proefschrift vindt plaats op donderdag 25 april om 14:00 UUR in de Augustinuskapel, OUdeZijdervaart 229-231, Universiteit van Amsterdam.

U bent van harte uitgenodigd bij de plechtigheid en aanloopende receptie.

Ineke Roex
Leven als de profeet in Nederland
Over de salafi-beweging en democratie

Ineke Roex
Omslag: Bureau Blanco, Amsterdam.
Leven als de profeet in Nederland

Over de salafi-beweging en democratie

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT

ter verkrijging van de graad van doctor
aan de Universiteit van Amsterdam
op gezag van de Rector Magnificus
prof. dr. D.C. van den Boom
ten overstaan van een door het college voor promoties ingestelde
commissie, in het openbaar te verdedigen in de Agnietenkapel
op donderdag 25 april 2013, te 14 uur

door

Katharina Mathilda Hendrika Damiana Roex

geboren te Nuth
Promotor: Prof. dr. J.N. Tillie
Promotor: Prof. dr. F. Bovenkerk
Copromotor: Dr. M.J.M. de Koning

Overige leden: Prof. dr. M. van Bruinessen
               Prof. dr. E.J. Doosje
               Prof. dr. R. Peters
               Prof. dr. J.T. Sunier

Faculteit der Maatschappij- en Gedragswetenschappen
Voor Frans Hüskens
### Inhoudsopgave

**Voorwoord** 9

**English summary** 11

**Hoofdstuk 1 Inleiding** 25
  1.1 Aanleiding 25
  1.2 Onderzoekskader 33
  1.3 Leeswijzer 38

**Hoofdstuk 2 Methodische verantwoording en reflectie** 39
  2.1 Methodische verantwoording 39
  2.2 Reflectie op mijn rol als vrouwelijke ‘andersgelovige’ onderzoeker 45

**Hoofdstuk 3 Definitie van autonomie** 51
  3.1 Autonomie als kernwaarde van de liberale democratie 51
  3.2 Autonomie, reflectie en authenticiteit: de constructie van het zelf 55
  3.3 Persoonlijke en politieke autonomie 63
  3.4 Conclusie 71

**Hoofdstuk 4 De ideologie en de ontwikkeling van de salafi-beweging** 73
  4.1 Salafisme als utopische beweging 73
  4.2 De centrale geloofsleer van de transnationale salafi-beweging 76
  4.3 Interne polemieken en conflicten 83
  4.4 Het label ‘salafist’ 90

**Hoofdstuk 5 Organisatievormen en autonomie** 95
  5.1 Inleiding 95
  5.2 Salafistische organisaties 102
  5.3 Functies van de salafistische organisaties 110
  5.4 Verschillen tussen salafistische organisaties en andere islamitische organisaties 117
  5.5 Informele netwerken van predikers 120
  5.6 De (on)betwiste status van predikers 127
  5.7 Het internet: instrument en uitdaging 133
  5.8 Conclusie 136

**Hoofdstuk 6 Religieuze disciplinering en autonomie** 139
  6.1 Inleiding 139
  6.2 Salafistische educatie: Kennis met een grote K 140
  6.3 Salafistische gedragsvoorschriften: het ‘juiste’ gedrag in deze wereld en het hiernamaals 146
  6.4 Da’wa voor onwetenden, dwalenden, hypocrieten, ongelovigen en afvalligen 152
  6.5 Gedragsregels in praktijk 156
  6.6 Dwang in het geloof? Het geloof als individueel streven naar perfectie 165
  6.7 Opvattingen over geweld vanwege afvalligheid, zonde en ongelooft 178
  6.8 Conclusie 187
Voorwoord

Dit onderzoek is het resultaat van een enerverende en interessante exercitie in een zeer bewogen periode van mijn leven. Het was veelal een eenzame inspanning, maar zonder anderen had ik het werk niet kunnen volbrengen.

In de eerste plaats ben ik mijn informanten dankbaarheid schuldig: ze hebben mij in vertrouwen genomen en toegelaten tot hun persoonlijke leven. Zonder hen had ik geen letter op papier kunnen zetten. Verder zou dit onderzoek zonder Dr. Frank Buijs nooit van de grond gekomen zijn. Ik koester de herinnering dat ik samen met hem op een warme zomerse namiddag in zijn werkkamer de laatste hand legde aan ons onderzoeksvoorstel over de salafi-beweging. We waren gespannen, nieuwsgierig en verwachtingsvol. Dat ben ik, mede dankzij hem, gebleven. Ik had een maatje gevonden, maar tijdens een bergwandeling die hij een paar dagen later maakte, overleed hij onverwacht. Het was een enorm verlies. Desondanks kon ik het onderzoek samen met Prof. Jean Tillie en Sjef van Stiphout voortzetten. Ik dank het Instituut voor Migratie en Etnische Studies (IMES) en het Wetenschappelijk Onderzoek- en Documentatiecentrum (WODC) voor de mogelijkheden die mij geboden zijn om dit onderzoek uit te voeren.

Helaas moest ik enige tijd later ook onverwacht afscheid nemen van Prof. Frans Hüsken. Frans was tijdens dit onderzoek degene waar ik op kon terugvallen als ik onzeker was over een inhoudelijke of methodische kwestie. Ik draag dit boek aan hem op. Hij was de eerste die aan het eind mijn studie antropologie aan de Radboud Universiteit het woord ‘promotie’ noemde, toen ik mijn scriptie over de Arabisch-Europese Liga onder zijn begeleiding had afgerond. Hij was de enige die mij naar Antwerpen durfde te laten gaan, toen ik deze controversiële beweging wilde onderzoeken in het kader van mijn afstudeeronderzoek. Achteraf gaf Frans toe dat hij niet had gedacht dat het mij zou lukken. Andere docenten hadden mij gezegd dat het hen een ondoenlijk plan leek. Voor mij was deze kritiek juist een motivatie om mijn plan door te voeren. Ik wilde niks weten van ‘saaï’ onderzoek. Dr. Anton Hoogveld noemde mij recalcitrant. En hij had gelijk. Deze karaktereigenschap heeft mij in staat gesteld om mijn veldwerk te verrichten en zorgt ervoor dat ik me thuis voel in de academische wereld, en vooral op de afdeling Politicologie van de Universiteit van Amsterdam.

De afdeling wil ik met nadruk bedanken voor de mogelijkheden die ze mij biedt. Mijn promotoren, Prof. Frank Bovenkerk, Prof. Jean Tillie en mijn copromotor Dr. Martijn de Koning ben ik zeer erkentelijk voor het vertrouwen en de vrijheid die ze mij gegeven hebben. Bedankt heren, voor jullie steun en adviezen. Deze kans had ik voor geen goud willen missen. Het is een eer om met jullie samen te werken.

Charlotte, Marianne, Majo en Marjolein, bedankt voor jullie vriendschap en zorg. Marjolein, dankzij jou heb ik als een paard aan mijn tekst kunnen werken. Door jouw aanmoediging als klimmaatje kon ik niet alleen de tekst af krijgen, maar ook een route 6b+ ‘projecten’. Door jouw tomeloze en aanstekelijke energie heb ik ervaren dat er naast onderzoek ook andere uitdagingen zijn die de moeite waard zijn om aan te gaan.


Ik prijs mezelf gelukkig met zoveel fijne mensen om mij heen.
English summary

How does the Salafi movement relate to autonomy as a democratic value?

This study investigates how the Salafi movement relates to the democratic core value of autonomy by analyzing the conditions and obstacles involved in dissociation. The Salafi movement is a Sunni reform movement that strives to restore a “pure” form of Islam by means of moral reeducation of the Muslim community, a literal reading of the Koran and *hadith*, rejection of religious reforms and the imitation of Mohammed and his associates in the early days of Islam. The Salafi movement is a utopian movement that seeks to reorganize the daily life of Muslims according to an idealized conception of the past. Salafists create their own way of life that they deem more satisfying and just, placing it in juxtaposition to a world of immorality, suppression and temptation. Salafists claim that their religious interpretation is the only true Islam. They work to form a moral community of true Muslims and maintain that they are the representatives of the only Islam. The movement has developed in a variety of ways and is primarily characterized by internal polemics, theological disputes and conflicts, despite and thanks to its efforts to achieve religious purity.

The existence of this religious movement that claims to be the sole truth in a liberal-democratic country such as the Netherlands leads to questions regarding the reconcilability of such a movement with democratic principles like freedom of religion and opinion and the freedom of association and resignation – freedoms that protect the autonomy of the individual. The question of how Islam fits in with democracy has become a very topical issue in Western Europe because Muslims have settled in countries like the Netherlands, as a consequence of labor migration and the family reunification and establishment that followed. In the public and political debate about the relationship between Islam and democracy, many consider Islam a religion that essentially does not comprehend values such as citizenship, freedom and openness. Forms of orthodox Islam, which include Salafi Islam, and their relationship with democracy are considered particularly problematic. The Salafi movement is seen as antidemocratic because its teachings allegedly legitimize hate, force and violence and oppress women and those who think differently. There is concern that the Salafi movement could potentially pose a threat to the democratic system because of its antidemocratic and anti-integrative character, which is said to stem from the Salafi dogma and could result in intolerant isolationism, exclusivism and parallelism (the pursuit of sharia-based interpersonal relationships). Aside from the fact that the Salafi movement is viewed as a potential breeding ground for violent radicalization, the nonviolent aspects of the movement are also considered worrisome. There is fear that Muslim enclaves will develop in which democratic rights such as freedom of religion are not recognized, in turn putting the autonomy of the individual at risk.

The possibility of dissociation was taken as an indicator to determine if autonomy as a democratic value is violated in the Salafi movement. This study made the basic assumption that autonomy is a political concept that counts as a democratic core value. From this political concept of autonomy, people must respect political rights (freedom of opinion, freedom of religion, freedom of expression and the right of autonomy for those who think differently), but they do not per se have to embrace autonomy as a personal ideal. Therefore, procedural independence is the first point of departure. Procedural independence is said to exist when someone can make a decision, carry out an action or choose a way of life without fear of force or violence. Along these lines, the manner in which a result or decision is achieved is more
important than the result or the decision itself. A person must willingly subject himself to a disciplining regime. From a politically liberal point of view, he or she has the right to live according to the norms of a society or according to the discipline of a religion, even if these do not support the ideal of personal autonomy. This means that respecting political autonomy and the political rights associated with it is conditional, just as is the case with procedural independence, and authenticity is also key in this. Authenticity means that the influence that leads a person to come to a conviction or carry out an action is considered one's own. In addition to the right of assembly (or forming communities), liberal society offers another fundamental right that unconditionally protects the individual rights of members of communities. This is the right to withdraw, to dissociate.

Nonetheless, this formal right is not sufficient to protect the rights of individuals in communities. The fact that exit opportunities are not implemented does not imply that members willingly consent to their participation. In my research, it is true that I have taken a politically liberal concept of autonomy as a given, but at the same time I have also included this criticism of enlightenment liberalism by examining if the right to dissociate is not only formally available but also realistic. In addition, criticism is formulated on the liberal notion of the independent self, which by definition runs counter to religious authority. The notion of a critical, reflective and authentic self as a condition of autonomy is problematic. It is difficult to know when a person carries out an action or comes to believe or decide something without external influence, and perhaps this is simply impossible. The interrelatedness of a Salafi religious experience with the notion of autonomy has been described, in which there is no simple opposition between an autonomous and subservient self.

In order to analyze how the Salafi community relates to autonomy, both the conditions and the obstacles of exit possibilities have been investigated. This allowed an investigation of the extent to which the autonomy of those involved in the Salafi movement is protected. By including the obstacles in exit possibilities, the shortcoming of a political concept of autonomy was identified. If the exit possibilities are to be realistic, there must be (1) procedural independence, (2) civic competence and (3) no isolation. Civic competence means knowledge of political rights, knowledge of exit possibilities and alternatives and the upholding of these political rights. Dissociation can be formally possible but still unrealistic if the costs of leaving are high.

Obstacles to dissociation come into being and are increased by isolation. Isolation will complicate the exit possibilities when this involves exclusivity of social relationships and implies no access to alternatives and political rights. Dissociation can be dramatic for an individual, in the event of social and psychological dependence, investments made, fear of retaliation (physical and otherwise), fear of loss of reputation and protection and the marginalized position it can lead to. Finally, I investigated which factors contribute to a sustainable participation in groups that make the costs of dissociation even greater. For example, it is possible that a person has built social relationships through his or her involvement that he or she risks losing by dissociating or expressing criticism.

This study deals with dissociation in the broadest sense of the word. It covers both complete rejection of Salafi dogmas and rejection of Islam (apostasy) as well as partial dissociation and letting go of norms, values and rules, or interpreting these in one’s own way. Dissociation is considered partial when parts of the Salafi belief experience are not violated, criticized or rejected. Partial dissociation means that you might still be part of a community, but that at the same time, you make use of political
rights to attempt to transform internal norms and values or practice a personal interpretation of an existing school of thought.

This study is based on intensive anthropological fieldwork that was primarily carried out in and around the As-Soennah Mosque in The Hague; the El-Fourkaan Mosque in Eindhoven; the El Islam Mosque in Roermond, where the Salafi organization Alfeth is active, and at a dozen or so other locations in the Netherlands where the Salafi movement manifests itself. The study includes participatory observation in organizations and surroundings, informal conversations, and interviews with religious leaders and followers. The majority of this fieldwork was performed between December 2007 and September 2008 within the framework of the study *Salafisme in Nederland. Aard, omvang en dreiging* (Salafism in the Netherlands. Nature, Scale and Threat), which was carried out together with Professor Jean Tillie and Sjef van Stiphout of the Institute for Migration and Ethnic Studies (IMES), commissioned by the Research and Documentation Center (WODC) and on the request of the Dutch counter-terrorism unit (NCTb). Several interviews were held and observations were made after this period of time.

This study describes both the ideology that the religious leaders proclaim and the daily religious practice of those who are affiliated with the Salafi movement. It provides insight into the Salafi ideology and organizational forms that by and large are dominated by men and the multifaceted practice of primarily female believers. Up until now, research has only concentrated on one of these two aspects. Finally, it deals with the question whose answer is given in public debate without any scientific research to justify it: how does the Salafi movement relate to the democratic value of individual autonomy?

This question is answered by examining the dissociation possibilities on the basis of four themes: organizational forms, religious disciplining, political views and finally participation. If there are possibilities of dissociation with these themes in mind, then autonomy as a democratic value is safeguarded in the Salafi movement.

Types of organizations: formal translocal organizations and disputed leadership are advantageous to autonomy

Generally speaking, organizations can have favorable effects on the autonomy of individuals. This is because they can increase civic competence, represent interests and procure resources. In order to accomplish this, they must enter into external collaborations and consider democracy legitimate. When organizations enter into collaborations with their surroundings and do not withdraw into their own circles, they are better equipped to teach political skills and values than when they are entirely isolated and delegitimize the current political system. These skills can become values when an organization works together with other organizations and does not go about recruiting exclusive members. These factors are advantageous to the autonomy of those involved because they increase the opportunities for dissociation. Hierarchical leadership has an undoubtedly negative influence on the autonomy of its participants. In an environment in which obeying the organization’s leaders is expected, deviant behavior or opinions are problematized, limiting the autonomy of those involved in the process. The leadership determines in part the extent to which there can be procedural independence, and the availability of alternative sources of knowledge – two important conditions for dissociation.

The question of whether the Salafi movement meets the above criteria can be answered both affirmatively and negatively. The Salafi movement consists of both organizations and fluid, sometimes temporary, informal networks. It is not demarcated
with definite boundaries. There are informal collaborations with others on all levels, though these are not consistent and can occur to varying degrees. External formal collaborations simply do not exist, and on a formal level, the Salafi movement is isolated from other organizations. On an informal level, it is true that the movement collaborates with other societal organizations, albeit with difficulty. Sometimes, the organizations serve as a bridge to society at large by mediating and offering resources.

The Salafi movement is not centrally run by an elite group or organization. Internal and informal collaboration takes place between religious leaders and organizations, but there is also internal competition and struggle. The religious authority in the Salafi movement is diffuse, pluralist and subject to change. The Internet is used by the movement as a means of religious disciplining, and it is also a place where religious authority is challenged and questioned. In addition, the Internet offers the opportunity to acquire knowledge of alternative mindsets, different religious interpretations, exit possibilities and political rights. The access to alternative knowledge is a condition for exit possibilities and to an extent protects individual autonomy in the process. Organizations and religious leaders do not always stimulate knowledge acquisition from alternative sources; sometimes these are even discouraged or suppressed. Religious leaders attempt to keep the information supply one-sided and to restrict the participants’ use of that information. In and around the organizations, there is very little room for discussion. But outside the influence of the mosque, they are obviously unable to control the use of Internet and other media.

Unlike a community that manifests itself in one place, the organizations and networks conduct themselves in a translocal manner, and the commitment of participants is temporary and multiform. Physical isolation is hardly an issue, if ever. Additionally, all organizational levels feature diversity in ethnic and linguistic background, age, and gender of the participants. Diversity increases access to alternative information channels, which is advantageous for dissociation possibilities. The categorization of the Salafi movement as a sect is problematic, as this ignores the multifaceted production and consumption of religious authority. The forms of organization and participation and the status of the various religious leaders are constantly changing, ambiguous and being renegotiated, which means that there is never uniform commitment, degree of exclusivity and separation that could justify an analytical use of the term “sect.” There is no communal life (such as in utopian societies that Kanter has described) in which the members’ daily activities all take place at one location and are all coordinated from a central power apparatus. Both the environment and the structure of the Salafi movement do not lend themselves to complete isolation. There are competing organizations and networks that to varying degrees remain in contact with the non-Salafi environment, which itself is characterized by change and ambivalence by means of modern developments such as communication and media technology and urbanization. The existence of organizations and the professionalization of the Salafi movement has a paradoxical effect on the conditions of autonomy. Organizations will become more transparent for the outside world, and board members and other officials can be can be called to account in suspected cases of misconduct. Organizations are also better equipped than informal networks to enter into informal and formal collaborations, and it is more difficult for them to isolate themselves. At the same time, their disciplining function will become more professional and extensive, but will not necessarily lead to more unity among the Salafi networks. Informal networks can operate more easily outside the public eye. As a result, internal practices are less transparent and easy to monitor. Potential abuses such as coercion and violence escape external control with more ease.
than is possible in a more formal organizational structure with centralized authority. Informal networks that are based on social relationships can strengthen the bond and increase the price of dissociation.

**Religious disciplining: intolerant perfectionism and tolerant behavior**

The second thematic relationship I researched is the one between religious disciplining and the conditions of and obstacles to exit possibilities. Religious disciplining stems from the principle of *hisba* – commanding good and forbidding wrong (*al-amr bi-l-ma’ruf wa-l-naḥy ‘an al-munkar*) – and it can manifest itself in a variety of ways. This study analyzed the relationship between autonomy and moral exclusivity, individualization and the means of religious disciplining. The recognition of moral and religious pluralism is an important condition for a democratic system. At the same time, this implies that a person can believe in recognizable objective moral knowledge or a superior truth. However, this individual cannot act from a normative democratic perspective in such a way as to compromise procedural independence or the political rights of those who think differently. The Salafi movement assumes a superior truth in its interpretation of Islam and presumes a hierarchy of various sources of knowledge. According to Salafists, there is objective moral knowledge and only one correct interpretation of Islam. This is why it is evident that within the Salafi movement, there is no space for moral or religious pluralism, in any case not on an ideological level. As a result, the Salafi movement is at odds with a condition for exit opportunities, namely the availability and knowledge of alternatives. This does not mean that such opportunities are not available, or that Salafists do not know about them. It is crucial that we offer a bit of context here. In practice, Salafists do know about political rights and alternatives, thanks to the availability of knowledge sources such as Internet and education, in the Netherlands and beyond. The notion of religious truth limits exit opportunities, but the context of the Dutch Salafi movement influences those opportunities favorably. The daily life of Salafists is characterized by contradictions. They believe in an unequivocal religious truth but are surround by a pluralist reality. What’s more, the way in which people deal with the rules of behavior is pragmatic, which allows the individual freedom of choice and movement, albeit limited. There is space for this because of the prohibition on judging others and underwritten individual responsibility. Ultimately, a person is responsible for his or her own choices and is only accountable to God. Others cannot force a person, but rather only warn him or her. As a result, there is a quintessential distinction made between God and the believer, and the relationships between believers. Finally, despite this belief in moral exclusivity and superiority, there is a lack of a clearly defined authority of knowledge. Because of the endless internal discussions about the precise meaning of truth and lack of uncontested leadership, there is in practice no unequivocal authority of knowledge, which means that the boundaries of morality are called into question. This means that there is more space for the autonomy of those involved, because it is possible for an individual to interpret moral knowledge for him or herself. Despite the fact that behavior is categorized as either ideologically good or bad, rules in practice are not black-and-white, and compromises are made and justified. Along these lines, choices are not simply between good and bad, but are less good or less bad. Striving for an ideal remains undiminished, though this is practiced and interpreted on an individual basis.

From a liberal point of view, surrendering to an authority (for instance on the basis of a religious, cultural or social norm) is always to the detriment of oneself, and one can then speak of a negative relationship between conformism and religious
individualization. This study reveals that this opposition is not as clear as one might think. On the basis of autonomy, personal responsibility and authenticity, the religious experience of Salafists is shaped from a religious framework, which means that through Islam, a process of individualization can take place. According to Salafists, religious experience is an individual and private matter, though they simultaneously do not deny the existence of religious duty. This value does not only originate from a liberal understanding of freedom, but can also be interpreted as a consequence of God’s sovereignty. In the orthodox view, only God can judge people or lead them to religion – there is no force involved in religious belief. There is no simple binary opposition between conformity/subservience on the one hand and resistance/autonomy on the other. Autonomy and conformity to religious authority are mixed, which means that the subject, the pious individual, is also constructed by subservience and obedience to religious dogma. Agency does not by definition have a negative relationship with religious authority.

Salafists try to rationalize obedience to religious sources and tie it to authenticity. It makes a connection between striving for religious authenticity and the authenticity of oneself. Salafists characterize the practice of Islam as “completely being yourself” and “being authentic.” The choice for conformism is explained as an “authentic” choice for an authentic, pure religion that is stripped of “fake,” “impure” religious and cultural traditions. Among Salafists, there is a strong desire for simultaneous authenticity and subservience to a disciplining regime. Those involved consider the choice for a strict religion an expression of autonomy.

Salafists believe that only Allah can recognize inner faith, and that a person can always turn back to the righteous path. Striving for perfection expresses itself, besides as social control, in an extremely subjectified manner, as a matter between the individual and God. This ideal scenario can lead to problems when it is not lived up to. It gains meaning with notions that are inherent to autonomy, such as sincerity, authenticity and personal responsibility.

Finally, personal responsibility for faith and behavior mean that striving for perfection is more important than da’wa. It is not appropriate to point out the errors of others when one is imperfect oneself. Perfection of personal behavior is the most important project in the Salafi movement. Self-discipline with the goal of achieving perfection and moral recovery is crucial. The utopian movement is one of perfectionists, and committing sins or deviating from faith is seen as a personal failure. In combination with the idea of perfection, this puts believers under pressure, and they might also suffer from feelings of guilt when they fail to measure up to the ideal and dissociate, in part or entirely. This is why believers go looking for the Salafi movement, to feed their moral discipline and achieve moral self-perfection. The Salafi movement conveys the message of purity and clarity but creates some ambivalent practices in the process. Striving for piety contributes to tensions and serves as a reason for believers to distance themselves from the movement, but it is also what draws them to it.

According to sharia, there are punishments (corporal and otherwise) for committing sin, apostasy and not observing Islamic rules. This would suggest formal means of coercion in the Salafi movement and the accompanying intolerance in the face of deviant ideas and behavior. Nonetheless, Salafi religious leaders make it explicitly clear that these punishments may not be implemented in a Dutch context. For Salafists, da’wa and nasiha are the only tolerated means to confront Muslims with their bad behavior and sins, and non-Muslims with their religion. They believe that
one can only be tried by sharia judges in an Islamic state, but this does not mean that they will ever approve of deeds that are forbidden according to Islam.

In the worldwide Salafi movement, declaring a Muslim an unbeliever (performing *takfir*) is an important theme that has led to internal discussions and conflicts. The debate about *takfir* is interesting because it often serves as a crucial part in the justification of the use of violence. Salafi networks differ from one another on the definition, interpretation and scope of conditions for excommunication. In recent years, the Salafists from the networks dealt with in this study have profiled themselves as non-extremist and moderate. In their rhetoric of moderation, they especially distinguish themselves from groups that profile themselves in some way on the subject of *takfir*. They contend that *takfir* is a subject that should be reserved for scholars and Islamic states, not for “average” Muslims. A far-reaching consequence of denunciation is that a Muslim can be sentenced to death, or that violence against a person can be seen as justified, but Salafists in the Netherlands state emphatically that such punishments can only be carried out by Islamic judges in an Islamic state.

In its striving for perfection and discipline, the Salafi movement does not legitimize coercion by threats or violence, and coercion in religion is prohibited altogether. That said, warnings of God’s ire and his punishments in this world and the hereafter are used to discipline one another. A threat can only result from this warning when there are sanctions involved, when it generates fear and when this religious interpretation is believed. There is no actual coercion, but there is very strong social control. This expresses itself in the practice of *da’wa* and *nasiha* and the pressure to conform. People can speak negatively of an individual who does not embrace the Salafi interpretation, but there are no sanctions besides social exclusion.

On the basis of the above-mentioned points, one can conclude that in the religious disciplining of the Salafi movement, procedural independence exists on an ideological level. The use of violence and coercion is prohibited. In addition, there is knowledge of alternatives and choices, though these are judged negatively because of the belief in moral exclusivity, leading to pressure to conform. Thanks to the context of the Netherlands, differences in interpretation, and individualization, however, the religious practice is ambiguous and pluralistic, which means that alternatives are to some extent available. But the perfection ideal persists. There is knowledge of political rights such as freedom of religion, and there is a call to respect this in the religious disciplining, leading to civic competence. As far as religious disciplining is concerned, the conditions for dissociation are there. Along these lines, the Salafi movement reveals itself to be comparable to orthodox-Christian religious trends in the Netherlands, which assume moral exclusivity and are therefore intolerant on an ideological level. That said, this ideological intolerance does not translate to legitimizing intolerant behavior.

**Political views: autonomy is not violated, but it is also not promoted**

The third theme involves the views of Salafists on politics and democracy in the Netherlands and the relationship with autonomy as a democratic value. For this, I describe their views on democracy, political participation, the ideal of establishing an Islamic state governed by sharia, dealing with critical remarks about Islam, and the use of violence in jihad. These political subjects form important ideological divides between various ways of thinking among Salafists. The differences are rendered insightful on the basis of the model of Wiktorowicz, in which a distinction is made between quietist, political and jihadist Salafists.
First, I investigated which options and attitudes are advantageous in theory for the conditions of an exit option, through which autonomy is preserved. Respect for a democratic system, political participation and politically reacting to critical statements about Islam all serve to benefit civic competence. Submitting to democratic authority means that democracy can be considered legitimate and political rights are respected. One does not play judge or give priority to one’s personal rulebook. Political participation is a passive form of legitimacy. By engaging in discussions and collaborations, political and otherwise, conditions are created in which political and civic skills and values (civic competence) can be learned. Additionally, a political collaboration can strengthen an individual through access to sources of help, dissemination of information and representation of interests, just like organizations can. In a situation of political aloofness, civic competence cannot be learned, which is disadvantageous to exit opportunities. Political aloofness can also mean isolation. The desire to institute sharia and the call for jihad are not beneficial to civic competence, as these fail to respect the political rights of those who think differently and consist of elements of coercion and violence that do not allow for procedural independence. Finally, apolitical and violent reactions to criticism are disadvantageous to civic competence because the first form can imply isolation and the second implies violence that does not respect the political rights of those who think differently and breaks with procedural independence. After establishing what these conditions are, I then looked to see if they are present in the Salafi movement.

Rejecting democracy as a matter of principle rests on the Salafi conviction of Islam’s superiority and the Salafi interpretation of tawhid: Allah is the sole legislator, and everything that deviates from this legislation is viewed as inferior. A person who does not acknowledge this unity of Allah is guilty of shirk, or idolatry. Idolatry is the deification of anything other than the single God. It also involves associating partners with him, and according to the ideology it is the greatest sin that a Muslim can commit. It is not immediately clear what these theological practices imply in practice. Although the principle of tawhid and the banning of shirk are central in the ideologies of all Salafi networks, there are considerable differences in the interpretation and effects of the concept on contemporary political issues, such as the life of a Muslim in a democratic country where Muslims are in the minority, and on political participation. The application of the Salafi principles leads to endless discussions in Salafi circles.

The study looked at what the rejection of democracy as a matter of principle means for a) political participation and b) obedience to democratic authority. From the viewpoint of the autonomy of those involved, it is important that Salafists respect the prevailing political rights and exhibit political involvement by participating. Political participation does not serve as a condition of democracy, but in the case of exit opportunities it is preferable to political distance, for the later means isolation while the former promotes civic competence. Political participation (such as voting during elections or membership in a political party) calls for a certain level of involvement with the environment. Discussions are entered into with individuals who think differently and civic competence can increase. With political participation, availability to knowledge about alternative ways of thinking, exit opportunities and political rights are more obvious than when person remains entirely aloof. When Salafists participate in political structures, this is beneficial to the conditions of autonomy.

Nevertheless, the degree and form of political participation is an important issue in the Salafi movement, which means that there is considerable diversity in the kinds of involvement. This condition for autonomy is present, to a greater or lesser
extent. It is advantageous for the autonomy of the individual that differences of opinion exist between networks. This provides space for more than one opinion. Although the Salafists in the networks I researched view Islam as superior, in their objectives they respect Dutch political rights because of tactical considerations. They base this on Islamic argumentation. Knowledge about and respect for the political rights that apply are important conditions for exit opportunities (that protect the autonomy of those involved in the Salafi movement). In political Salafi networks, civic competence is developed more than in quietist and jihadist networks.

Quietist and political Salafists respect democratic legislation, the existing political rights in the Netherlands and procedural independence if their political ambitions and views are concerned, but do this because of pragmatic reasons that they discuss with religious arguments. They submit to democratic legislation, legitimizing the democratic system in the process. That said, their attitude towards obedience to democracy is conditional. The question remains as to how this pragmatism will develop further in the future. Will it become a position held for reasons of principle?

Quietist and political Salafists do not strive for the establishment of sharia in the Netherlands, which on certain fronts does not offer autonomy to the individual. The Salafi movement in the Netherlands challenges groups (such as Hizb ut Tahir, Sharia4Belgium/Holland) that do make this their objective. Sometimes, these groups fail to respect procedural independence in their methods by employing verbal or even physical violence. These undemocratic methods are wholeheartedly rejected within Salafi circles.

The Salafi movement calls for people to respect political rights in the Netherlands and to demand these rights when the rights of Muslims are violated. It also calls for its followers to respond to accusations, insults and acts of violence against Muslims in a nonviolent manner. To accomplish this, they make use of primarily religious means: invocations, patience, rectitude, emigration and isolation. These religious means respect the prevailing political rights in the Netherlands as well as procedural independence, but at the same time they do not promote civic competence. Emigration and isolation are expressions of political distance, while the other means are politically neutral. Only extreme invocations can be so insulting that they put the political rights of those who think differently in danger and break with procedural independence in the process. They can be a form of verbal violence and inspire listeners to cause harm to those who think differently.

The violent jihad does not meet the conditions for exit opportunities. In the context of the Netherlands, the jihad as a violent means to protect, defend and spread Islam is soundly rejected by the quietist and political Salafi leaders. They do this for pragmatic reasons, not reasons based on principle, and they support their position with religious arguments. The Salafi organizations commit to combating the legitimization of violence in many ways. Nonetheless, there are believers in and around the Salafi networks that do sympathize with jihadist ideas, legitimize violence and violate autonomy as a democratic core value in the process.

The Salafi movement respects democratic authority (albeit conditionally), does not seek to institute sharia, reacts nonviolently to critical statements about Islam and does not call its followers to engage in jihad. These are advantageous conditions for exit opportunities and therefore for autonomy. The political aloofness of some Salafists does not by definition break with the conditions of exit opportunities but does not promote these either, for civic competence cannot be learned and isolation can result. The political views of the Dutch Salafi movement are not a threat to autonomy as a democratic value, while jihadists violate autonomy explicitly.
Participation: contradiction, variability and pluriformity are advantageous to autonomy

Finally, this study examined the way in which participation in the Salafi movement takes shape and what that means for autonomy. Strong ties to a movement contribute to sustainable participation. The influence that an organization can have on an individual depends on the extent to which that individual commits himself to it. In the case of a strong tie to the Salafi movement, the costs of dissociation can be increased. Numerous factors can strengthen the connection to a movement: friendships, rituals, ideology and leadership. The construction of a group identity through uniform expression by the group can erect barriers between insiders and outsiders, increasing the costs of dissociation in the process. Exclusivity of social relationships and societal segregation are two forms of isolation that are not beneficial to exit opportunities. Isolation is disadvantageous for the autonomy of the individual because it limits such opportunities. Two important conditions for the existence of exit opportunities are threatened by isolation, namely (1) knowledge of and respect for political rights (civic competence) and (2) knowledge of alternatives and choices. Finally, segregation impedes dissociation because a person can become socially and financially dependent on likeminded people.

When an individual has contacts outside his own circle (for instance at school or in a work environment), he finds himself in a more beneficial environment in which he can learn political values and skills. Getting a general education has a positive influence on the conditions for autonomy, as it is crucial to learn civic competence and a minimal condition for autonomy. It is of particular importance for children whose exit opportunities are under pressure because of socialization, as opposed to voluntary participation. In addition to leading to degrees, education can increase the possibility of finding work, which in turn leads to financial independence. In theory, diversity in participation, inclusivity of social relationships and societal participation are all beneficial conditions for autonomy. Uniformity in participation, exclusivity of social relationships, societal segregation and the construction of a uniform group identity are disadvantageous to autonomy.

Within the framework of an individual’s autonomy, it is important that various Salafi believers and Muslims who think differently remain in contact with one another. The Salafi organizations attract a diverse audience among which levels of involvement and non-commitment with the organizations vary. Participants differ in background and their motivation for participation in the activities that the Salafi organizations offer. That diversity is beneficial to the autonomy of those involved.

At the same time, Salafists invest in a uniform group identity and express this by stressing brotherhood and sisterhood and through their clothing, language and religious practice. The practices of these group symbols are multiform, however, sometimes temporary and subject to change. This means that the group boundaries are unclear, the call for uniformity and segregation is not interpreted as unambiguous, and this call consists of contradictions unto itself. Even if the dividing lines between various Salafi schools of thought are not always clearly demarcated, each Salafi network tries to profile itself as the representative of the only true Islam in relation to other Muslims who have “gone astray.” In addition to ritual behavior, clothing and language, this is also expressed in the labels they give themselves. Self-definition is a powerful means to construct symbolic moral boundaries and to create and reinforce a feeling of community in the process. Self-definitions determine which position Salafists apportion themselves in relation to society and other Muslims. But
distinctive self-definitions are controversial, multiform and subject to change in practice. As a result, group boundaries are fluid and there is no clearly defined commitment. This ambiguity increases the exit opportunities of those involved. Indeed, the boundaries between Salafists and non-Salafists are porous. Disagreement and conflicts between Salafi networks can lead to hard boundaries, and furthermore they can lead to barriers for active, sustainable participation.

The strict Salafi teaching that calls for purity in belief, arranges good behavior into categories and answers all questions in a religious manner takes form in a rigid system of religious interpretations. But this belief system carries its own contradictions along with it – in practice, it is implemented and experienced in many different ways, leading to considerable ambiguity. The daily and religious practice of Salafi believers is less black-and-white than one would assume, in a movement that propagates purity and unambiguity. There is no binary opposition between subservience/conformism and autonomy/resistance, but there is a mixture of different ways of dealing with the religious dogmas, allowing for autonomy by appealing to various religious authorities. This can become apparent when Salafists delegitimize traditions that impede their autonomy by appealing to religious sources.

Furthermore, in their practice of the ideal Salafi lifestyle, Salafists walk a tightrope between values and interests, leading to a considerable diversity in this practice. Although believers indicate that they find peace and security in the Salafi religious experience, striving for purity can also pave the way for ambivalence and conflict. Values compete with one another within a single moral framework, and other interests in daily decisions also count. The construction of the perfect moral self, which is favored by the Salafi movement, is surrounded by contradictions, variability and temporality, both ideally and in practice. The purity, unity and moral framework propagated by the Salafi movement result in tensions.

With this, I express my criticism of others who unjustly represent the religious moral frameworks as a coherent and clearly demarcated whole and insufﬁciently examine the ambivalence, contradiction and ambiguity of the moral frameworks themselves and how they work in practice. On the one hand, Salafists in the Dutch context must make compromises, which makes it difficult to maintain the pure ideal. On the other hand, Salafists must remain in contact with non-Salafi persons in order to practice da’wa and improve their position in society.

As a result, the influence of involvement in the Salafi movement on relationships with friends, family and male-female relations is not unambiguous. Involvement does not always lead to exclusivity of social relationships and isolation, not even among those who strive for segregation. Contact with people who think differently is unavoidable. Those interactions, alternatives and choices help to promote exit opportunities and the autonomy of participants in the Salafi movement as well.

Salafists attempt to find a happy medium between their religious life and society at large through work and study. Participation in the Salafi movement does not always go hand in hand with societal isolation and segregation, and only a minority aspire to distance from the non-Salafi environment. Within the Salafi movement, there are differences in the circumstances for the autonomy of participants, depending on societal segregation. Often, participation in the Salafi movement is by definition equated with an aspiration for segregation, distance and isolation. It is true that there can be isolationist tendencies, but there are no Muslim enclaves or clearly defined counterculture; intermingling, negotiation and compromise all take place. The discussions and frictions that characterize the Salafi movement allow on the one hand
for diversity and increased autonomy, for through this diversity, participants come in contact with people who think differently, and alternatives in the process. On the other hand, the discussions can sharpen the dividing lines between groups, leading to a rejection of diversity and isolation from those who think differently. Once again, this puts autonomy under pressure.

The level of involvement in the Salafi movement and the extent to which the Salafi lifestyle is practiced can ultimately change as time goes on. Salafists can change their religious interpretation or practice, or even take distance from the Salafi movement entirely. This means that the conditions of exit opportunities are also subject to change. The participation of believers in the Salafi movement is in principle not uniform, unambiguous and long-lasting, and religious practice does not automatically lead to isolation. As far as forms of participation are concerned, this means that the Salafi movement is not by definition disadvantageous to exit opportunities. There is space allowed for the autonomy of the movement’s individual participants.

Sustained research is required to investigate the changes of believers throughout various phases of life and the future of children who grow up in Salafi families. Currently, there is no sign of exclusivity or isolation that limit exit opportunities, because forms of participation are frequently non-binding, diverse, contradictory and temporary and because diversity among participants exists, the boundaries of group identity are broken down, and there is inclusiveness of social relationships and societal participation. It is true that striving for the construction of a group identity and detachment from those who think differently is disadvantageous to exit opportunities, but such efforts lead to an ambiguous practice. In the Salafi movement, there is sufficient space to dissociate, in part or entirely, and to become autonomous in the process. Exit opportunities can come under pressure for two potential groups: children who grow up in a family with a Salafi mother and father who do not go to school or work, and women in informal marriages who are completely isolated from their surroundings. These groups are not in a place where civic competence can be learned, but rather one where procedural independence can be violated and where there is no access to alternatives.

**Conclusion: the Salafi movement does not violate autonomy**

As for the question as to how the Salafi movement relates to the democratic core value of autonomy, I answer as follows:

In present-day Dutch society, the Salafi movement does not violate the democratic core value of autonomy. One can be both a Salafist and autonomous. In the Netherlands, there is procedural independence and knowledge of and respect for political rights (civic competence) in the religious, societal and political ideas, ambitions and practices of the Salafi movement. I emphasize that these conditions apply to the present time, in the Netherlands and not for Salafists who sympathize with jihadist ideas and legitimize violence. The organizational forms, ideas and practices in the Salafi movement do not lend themselves to sustainable and unambiguous participation and clearly demarcated group boundaries, which means that long-lasting violation of the conditions for exit opportunities is not an issue, choices are available and there is no occurrence of isolation. This reduces the costs of dissociating from the Salafi movement. Nonetheless, the autonomy of children in Salafi families who do not go to school or who have not yet started school and women in informal marriages can be put under pressure when they are completely isolated from their surroundings. The Salafi movement does not call for the violation of the
autonomy of women and children, but it also does not stimulate it. Isolation does occur, and occasionally it is self-chosen. At the same time, women can go to the Salafi movement to achieve autonomy from their parents, family members or partners and break with traditions that hinder them. There is simply no one-to-one connection between the Salafi movement and the violation of a woman’s autonomy.

It is important that the beneficial conditions for autonomy are guaranteed so that the Salafi movement does not develop into an antidemocratic movement in the long term. First and foremost, it is essential that the media and politicians watch out for the careless use of the term Salafist as a label that would cause people to see Salafism as a single unit. Both the ideology and the practices in the Salafi movement are variable, heterogeneous and contradictory. This is beneficial to the autonomy of those involved as well as relations with those who think differently. But when the movement is presented as a single unit, one gets the impression that there are clearly demarcated group boundaries. In addition, it is unadvisable to judge the Salafi movement and enact policy only on the bases of certain ideological Salafi positions. This not only threatens the division between church and state by allowing government to get involved in religious content, but more importantly, the practices, the internal social relationships and the relationships with the outside world are decisive in the manifestation of the movement and the consequences for autonomy as a democratic value. These relationships are currently variable, multiform and contradictory, and that is good news for democracy.

To guarantee the beneficial conditions, it is also crucial that the Salafi movement and its participants do not remain or end up in isolation. Limiting measures (think of a ban on burkas or headscarves) can facilitate isolation, even if these measures intend to bring about participation or promotion of democratic values. Disadvantageous conditions such as isolation and the legitimization of violence can be avoided by not isolating Salafists from society. Acts that could potentially isolate them include refusing them for a course of study or a job on the basis of their appearance. Potential collaborations with Salafi organizations should not be excluded by definition.

Finally, the Salafi movement must get the space to participate politically, either by participating in debates, in the form of political parties, protest groups or demonstrations. Political participation is beneficial to the protection of autonomy. Above all, frustrations on political ground can lead to legitimization of violence as a political means. It is important that quietist and political networks use their anti-jihadist position to attempt to reach believers who sympathize with jihadist ideas. But this should remain the business of the movement itself, for governmental interference can cause religious leaders to lose their legitimacy and authority. It is a responsibility of the community and its imams, religious leaders, educators, friends and family to discourage the legitimization of violence whenever they should come in contact with it. It is the responsibility of the Dutch democracy to enable societal and political participation for everyone regardless of an individual’s deepest convictions, however undesirable or extreme they might be.
Hoofdstuk 1 Inleiding

1.1 Aanleiding: debat over strijdigheid van orthodoxe islam met democratie

Op een vrijdagmiddag in 2008 loop ik de vrouwenruimte van de salafistische As-Soennah moskee in Den Haag binnen en tref daar Samira aan. Ik had Samira een paar maanden daarvoor voor het laatst op haar bruiloft gezien. Ze groet me en ik vraag hoe het met haar gaat. Ik zie dat ze in haar hand een doek vasthoudt, waarvan ik weet dat die voor bedekking van het gezicht gebruikt kan worden. ‘Is die van jou?’, vraag ik. Ze glimlacht en vertelt met trots dat ze besloten heeft om niqab (gezichtssluier) te dragen. ‘Ik ben er nu klaar voor en mijn man vindt het ook goed’. Haar glimlach verdwijnt en er verschijnt een frons. ‘Maar het is moeilijk in Nederland’, zegt ze met een zucht. ‘Waarom mag ik geen niqab dragen als ik dat zelf wil? Hoezo vrijheid? Hoezo democratie? Dit is geen vrij land!’ Samira uit met grote verontwaardiging haar zorg over het verbod op gezichtsbedekking dat mogelijk in Nederland ingevoerd zal worden.

Dit korte verhaal illustreert het probleem dat ik in deze studie onderzoek: hoe verhoudt de islam zich tot de democratie? Westerse opiniemakers en intellectuelen stellen de vraag of de islam verenigbaar is met de democratie. Deze vraag is in West-Europese democratieën actueel geworden doordat zich grote aantallen moslims hebben gevestigd in onder andere Duitsland, Engeland en Nederland, als gevolg van de arbeidsmigratie van de jaren zestig en zeventig en de gezinsvereniging en gezinsvorming die daarop volgden. In Nederland wonen er ongeveer 850.000 moslims, waarvan 325.000 met een Turkse achtergrond en 260.000 met Marokkaanse achtergrond (CBS, 2007). De islam is hiermee de tweede godsdienst van Nederland geworden (Rath, Penninx, Groenendijk & Meijer, 1996). In het publieke en politieke debat over de verhouding tussen islam en democratie, wordt de islam door velen beschouwd als een godsdienst die in essentie waarden als burgerschap, vrijheid en openheid niet kent (Bayat, 2007). Met name vormen van orthodoxe islam en de verhouding met de democratie worden sterk geproblematiseerd (De Graaf, 2011; De Graaf & Vellenga, 2010; Vellenga, 2011). De orthodoxe salafistische beweging, onderwerp van deze studie, wordt beschouwd als antidermatroatisch, omdat de leer haat, dwang en geweld zou legitimeren en vrouwen en andersdenkenden onderdrukken. Ik begrijp orthodoxie, zoals Vellenga verwoordt, als een absolute en exclusieve claim op de interpretatie van de werkelijkheid onder verwijzing naar een goddelijke openbaring en/of heilig geschrift (Vellenga, 1994: 107). Salafisme wordt geassocieerd met onvrijheid en daarmee als een bedreiging voor de liberale samenleving, omdat het haaks zou staan op haar democratische kernwaarden van vrijheid en gelijkheid. Tegelijkertijd beroepen salafi’s zich op de geldende rechten en vrijheden wanneer er maatregelen worden genomen die hen benadelen. Daarbij benadrukken ze hun eigen vrije keuze voor een salafistische levensstijl en levensvisie. De niqab, de gezichtsbedekking die sommige salafistische vrouwen dragen, is in dit debat het ultieme symbool van vrouwenonderdrukking en afwijzing van westerse kernwaarden². De onderdrukking van de vrouw, homoseksuelen en andersdenkenden waar het salafisme mee geassocieerd wordt,

---

1 Orthodoxie wordt in deze context begrepen als het terugblijven naar de religieuze bronnen, de letterlijke lezing en toepassing van deze bronnen en de verwering van religieuze vernieuwingen. Orthodoxie wordt hier niet opgevat als conformiteit aan de leer van de kerk of de leer van de religieuze leiders, daar salafisme zichzelf onafhankelijk ziet van de islamitische rechtsscholen en blinde navolging van deze religieuze autoriteiten zelfs als verboden beschouwt.

2 Zie bijvoorbeeld de motie van Wilders en Weekers waarin de regering wordt gevraagd het openbaar dragen van de boerka te verbieden, Kamerstukken II 2005-2006, 29754, nr. 41.

25
beweegt niet alleen rechtse politici om zich in het debat te mengen. Ook andere partijen treden naar voren. Gert-Jan Segers van de ChristenUnie uit zijn zorgen over ‘vitale stromingen binnen de Nederlandse islam die haaks staan op de fundamentele vrijheden van de democratische rechtsstaat, zoals godsdienstvrijheid’ en noemt daarbij het salafisme.3 De Amsterdamse wethouder van GroenLinks, Andree van Es zegt: ‘Orthodoxe moslims mogen dan geen gevaar vormen voor de samenleving, voor moslimmeisjes en -vrouwen blijft het strenge geloof een bedreiging voor hun persoonlijke vrijheid.’4


3 Stokmans, NRC Handelsblad, 7 augustus 2012.

Nederland kent sinds het einde van de jaren tachtig salafistische organisaties, netwerken, moskeeën en predikers. De salafi-beweging is in eerste instantie te karakteriseren als een transnationale beweging die bestaat uit losse netwerkstructuren met lokale en transnationale vertakkingen (Meijer, 2009; De Koning & Meijer, 2011; Wiktorowicz, 2005b, 2006). Hoewel salafi’s zeer actief zijn en de informatieverstrekking onder moslims over de islam in Nederland vrijwel domineren, vormen zij een zeer kleine minderheid van de moslimbevolking (Roex et al., 2010). Niettemin is de publieke en politieke aandacht voor het salafisme een tiental jaar onverminderd groot. Salafisme en islamitische radicalisering worden vaak in één adem genoemd. Salafistische moskeeën en predikers komen in opspraak door de publicatie van ‘haatpreken’ over de Nederlandse samenleving en rekruteringsactiviteiten rondom de moskeeën. Uitingsvormen die in de salafi-beweging voorkomen, zoals de niqab, de weigering handen te schudden met personen van het andere geslacht en informele huwelijken zijn indicatoren geworden van een politiek veiligheidsprobleem (De Graaf, 2011).

De kennis over de manifestaties van het salafisme in Nederland wordt vrijwel gedomineerd door veiligheidsdiensten. Wetenschappelijk onderzoek naar het salafisme is schaars. In 1998 bracht de BVD (Binnenlandse Veiligheidsdienst, later

---

5 De hanbalitische rechtsschool is één van de vier soennitische rechtsscholen in de islam.
7 In 2004 raakte de imam Ahmed Salam in opspraak omdat hij de hand van toenmalige minister Verdonk niet wilde schudden. De manifestatie van vrouwen met gezichtssluiers beweegt de politiek ertoe een verbod ervan te overwegen. De discussie heeft geresulteerd in een aankomend verbod op de gezichtssluijer in de publieke ruimte in 2013. Dit verbod staat bekend als het boerkaverbod.
omgevormd in de Algemene Inlichtingen- en Veiligheidsdienst, AIVD) een nota uit waarin de dienst haar zorg uitte over de aanwezigheid van de politieke islam in Nederland. In de publicaties van de AIVD over het islamitisch radicalisme in Nederland die daarna volgden, kijkt de dreiging van het salafisme een prominente rol (zie bijvoorbeeld AIVD, 2004a, 2004b). Ook de Nationaal Coördinator Terrorismebestrijding (NCTb, 2008, 2009)\(^8\) publiceert over de salafi-beweging. De AIVD waarschuwt voor het antidemocratische en anti-integratieve karakter van de stroming, dat voortvloeit uit de salafistische leerstellingen en dat kán resulteren in onverdraagzaam isolationisme, exclusivisme en parallelisme (het nastreven van op shari’a gebaseerde intermenselijke verhoudingen). De AIVD constateert dat hoewel de niet-gewelddadige stromingen zich inmiddels distantiëren van het gewelddadig jihadistische salafisme en jihadisten weren uit hun moskeeën, de antidemocratische en anti-integratieve karakter toch blijft bestaan. Daarbij professionaliseren zij ondertussen bovendien hun werkwijze, waardoor zij een grotere doelgroep weten te bereiken (AIVD, 2004b; AIVD, 2007). De eerder voorspelde groei van de beweging is inmiddels gestagneerd door toegenomen weerstand uit de moslimgemeenschap en tegenkracht van de Nederlandse overheden, aldus de dienst (AIVD, 2009). Desondanks blijft de zorg bestaan dat de salafi-beweging een bedreiging kan zijn voor de democratische rechtsonderdelen.

Niet alleen beschouwt de AIVD het salafisme als mogelijke voedingsbodem voor gewelddadige radicalisering\(^9\), ook de niet-gewelddadige aspecten van de beweging worden dus geproblematiseerd. Gevreesd wordt dat er moslimenclaves ontstaan waar de democratische vrijheidsrechten zoals vrijheid van godsdienst niet worden erkend, waardoor de autonomie van het individu onder druk komt te staan (AIVD, 2007, 2008).

In discussies over de salafi-beweging in Nederland gaat het niet alleen om het vermeende onvrije karakter van de inhoudelijke leerstellingen van het salafisme en de legitimering van geweld, maar ook om de veronderstelde fysieke en meer nog de sociale dwang met de daaruit voortvloeiende onderdrukking die van de verspreiding en praktiseren van de leerstellingen uitgaat. Als autonomie wordt beschouwd als één van de kernwaarden van de democratie, dan zijn een aantal salafistische fenomenen inderdaad problematisch, zoals het superioriteitsprincipe en da’wa\(^10\), die volgens de AIVD tot onverdraagzaamheid jegens andersdenkenden kunnen leiden. In de praktijk ligt het ingewikkelder. Salafi’s stellen dat de islam vrijheid biedt en zien wetsvoorstellen voor het verbieden van de hoofddoek of niqab als teken van onderdrukking. Niet zelden benadrukken moslims hun eigen vrije keuze voor salafistische praktijken, zoals Samira bijvoorbeeld het dragen van de niqab in het voorgaande citaat uitdrukt als eigen keuze. Daarnaast is het niet meteen duidelijk wat de salafistische leerstellingen in de praktijk impliceren. Is er sprake van dwang en wordt daarmee de autonomie van het individu niet gerespecteerd? Wat is autonomie eigenlijk en wanneer is iemand niet autonoom en staat zijn of haar individuele vrijheid onder druk?

De autonomie van het individu is één van de kernwaarden waarop een democratische samenleving is gebaseerd (Harrison, 1993; Rawls, 1971; Raz, 1986). Het niet respecteren van deze democratische kernwaarde door de salafistische gemeenschap vormt de achtergrond van de negatieve beoordeling van orthodoxe religie in het

---

\(^8\) In 2011 werd de NCTb omgevormd tot de Nederlands Coördinator Terrorismebestrijding en Veiligheid (NCTV).

\(^9\) Radicalisering vat de AIVD op als een proces dat kan uitmonden in gewelddadig extremisme.

\(^10\) Missiewerking; verspreiding van het geloof.
algemeen en islamitische orthodoxie en salafisme in het bijzonder. Deze beoordeling vindt plaats zonder grondig empirisch onderzoek naar de manifestaties van de salafibeweging. De definitie van radicalisering die de AIVD hanteert, problematiseert het salafisme in al haar verschijningsvormen. Is dat terecht? We moeten daarvoor terug naar de fundamentele vraag: wat is de inhoud van het salafisme? Hoe manifesteert het salafisme zich in Nederland? Hoe wordt de leer verkondigd en hoe wordt deze nageleefd, geïnterpreteerd en in praktijk gebracht?

Orthodoxie versus democratie?


Toch is een tegenstelling tussen salafisme, beschouwd als een vorm van religieus ‘revivalisme’ en de moderne democratische rechtsstaat helemaal niet zo duidelijk. Allereerst biedt de liberale democratie juist door het niet bestaan van een waarheid claimende machtsstructuur, ruimte voor fundamentalistische levensvisies (March, 2007a, 2007b). De paradox van de moderne samenleving is eveneens dat de aantrekkingskracht van fundamentalistische en puriteinse religieuze bewegingen, zoals het salafisme en evangelisme, vergroot wordt als reactie op vergaande keuzemogelijkheden en vergaand moreel en cultureel relativisme (Cesari, 2004: 92; Roeland, Aupers, Houtman, De Koning & Noomen, 2010; Van Dijk-Groeneboer, De Koning, Kregting & Roeland, 2010; Roeland, 2005). Ten tweede is islamitisch revivalisme niet alleen een reactie op moderniteit. Religieuze revivalisme is verweven met de moderniteit en liberaal secularisme (Mahmood, 2005). Veranderingen van religieuze autoriteit en religieuze argumentatie gaan samen met de ontwikkeling van de moderne staat waarin massamedia, onderwijs en technologische vernieuwingen de maatschappij veranderd hebben. Door deze ontwikkelingen zijn religieuze argumentatie, retoriek en concepten niet langer voorbehouden aan een religieuze elite, maar toegankelijk geworden voor een breder publiek. Bovenal wordt deze ontwikkeling gekenmerkt door politiek-religieuze activisten die publieke discussie over religie voeren en die hun autoriteit ontlenen aan de vrije toegang van de religieuze bronnen. Daarmee is de ondermijning van de onbetwistbare autoriteit van de religieuze elite mogelijk (Mahmood, 2005: 53-70, 79; Eickelman, 1992). De ontwikkeling en populariteit van de salafi-beweging kunnen in het licht van deze ontwikkelingen begrepen worden. Niet alleen betwisten salafi’s traditionele religieuze autoriteiten, ook pleiten ze voor een terugkeer naar de oorspronkelijke bronnen door

11 Met revivalisme bedoel ik de herleving van religie door een toename van religieuze interesse, praktijken en organisaties. In de moslimwereld is er een islamitische revival sinds de jaren zeventig (Mahmood, 2005).
deze zelf ter hand te nemen. Hiermee is de salafi-beweging een product van de moderniteit.

Ten derde hoeft orthodoxie niet per definitie samen te gaan met het afstand nemen tot het moderne sociale en maatschappelijke leven. Er bestaat zoiets als moderne orthodoxie waarbij wel actieve participatie plaatsvindt (Van Bruinnen, 2010; Cesari, 2004: 53). Dit werpt de vraag op in hoeverre salafi’s in Nederland actief maatschappelijk participeren. Bovendien is er volgens de salafistische leer weliswaar een verbod op bid’a (religieuze innovatie), dit verbod heeft geen betrekking op andere vernieuwingen. Het is een misvatting te denken dat salafi’s per definitie tegenstand zijn van maatschappelijke, technologische of wetenschappelijke ontwikkelingen en vernieuwingen. Integendeel, salafistische propagandisten zijn erg handig in het verspreiden van hun boodschap met de meest geavanceerde en moderne technologieën. Hun overredingstechnieken passen zij aan tijd en context aan. De salafi is niet te herkennen als een op een kameel rijdende middeleeuwse nomade, al doet de publieke opinie ons soms geloven, wanneer er gesproken wordt over een achterlijke anti-modern religie. Ook is het ten slotte niet vanzelfsprekend dat een salafi per definitie democratische waarden verwerpt, hoewel een vlugge blik op de ideologie dat wel doet vermoeden. Dat moet eerst onderzocht worden. Er moet onderscheid gemaakt worden tussen verschillende vormen van islamitisch revivalisme. Niet elke islamitische born-again wil de democratische rechtsstaat omverwerpen om een islamitische staat in te richten. Islamitisch orthodoxe bewegingen bestrijden elkaar en verschillen sterk van mening over hun politieke en maatschappelijke idealen en strategieën. Ik wil in dit onderzoek laten zien dat dit ook het geval is binnen de salafi-beweging.

*Conformisme versus individualisme?*

In de moderne samenleving die gekekenmerkt wordt door religieus, cultureel en moreel pluralisme als gevolg van de liberale principes van autonomie, kiezen individuen zelf hun religie en de manier waarop ze deze praktizeren. In de geseculariseerde moderne samenleving hebben religieuze autoriteiten hun monopolie op moraal verloren. Er is daarnaast sprake van religieuze individualisering doordat de invloed van religieuze autoriteiten afneemt. Religieuze individualisering is onderdeel van een bredere individualisering waarin het reflectieve zelf centraal staat. Het individu moet zonder dwang of manipulatie zelf kiezen hoe die zijn leven wil inrichten. Het kritisch vermogen leidt tot iemands emancipatie, terwijl onderwerping leidt tot iemands gebrek aan ‘agency’.12 Onderwerping aan een autoriteit (bijvoorbeeld op basis van een religieuze, culturele of sociale norm) komt vanuit deze visie altijd ten nadele van het zelf en er is daarom een negatieve relatie tussen het zelf en het sociale (Fadil, 2008: 52-53; Scott, 2009). Religieus conformisme wordt geproblematiseerd in dit liberale discours. Er wordt hierbij uitgegaan van een binaire oppositie tussen autonomie en religie. Maar deze tegenstelling is minder duidelijk dan in eerste instantie lijkt en is bovenal paradoxaal (De Koning, 2009a). Wanneer je deze tegenstelling bijvoorbeeld probeert toe te passen op de realiteit van salafi’s in de moderne samenleving wordt het moeilijker. Is het uit te leggen als conformisme of als individualisering wanneer iemand kiest voor een bepaalde interpretatie van de islam die ingaat tegen de islamitische tradities van iemands ouders? Cesari legt deze paradox als volgt uit:

---

12 Agency kan het beste vertaald worden als handelingsvermogen of handelingsmogelijkheden.
Paradoxically, fundamentalism can be said to have a post-modern quality, in that it often proceeds from the deliberate rejection of worldliness and its excesses. In other words, fundamentalism is, more often than not, a freely chosen identity, not something imposed by the community, tradition, or the family. A puritan and separatist version of Islam is appealing to many young people, and in certain cases can even be a response to cultural and social ghettoization (2004: 54).

Cesari breekt hiermee met het idee dat fundamentalisme niet meer is dan religieus conformisme. De religieuze beleving kan ook een autonoom karakter hebben. Ik wil in deze studie laten zien dat een proces van individualisering ook kan bestaan vanuit een religieus kader, dus door de islam en dat salafi’s hoewel onderworpen aan een waarheid claimend disciplinerend regime, zichzelf definiëren op basis van liberale noties van vrijheid en ‘jezelf zijn’ (Fadil, 2005; Jouili & Amir-Moazami, 2006; Mahmood, 2005; Scott, 2009).

Religie versus secularisme?

De verhouding tussen de moderne democratische rechtsstaat en vormen van islamitisch revivalisme, zoals het salafisme, is complex. Ondanks deze complexiteit wordt niet alleen salafisme, maar religie in het algemeen vaak als antipode beschouwd van moderniteit. Secularisering wordt daarbij als belangrijk kenmerk gezien van de moderniteit. Persoonlijke autonomie wordt binnen een seculiere visie als zeer belangrijk geacht en religie vormt daarvoor een bedreiging. Secularisering wordt meestal uitgelegd als het proces van verminderde invloed van religie in het publieke leven en de scheiding tussen kerk en staat. Het klassieke idee is dat naarmate de moderniteit zich verder ontwikkelt, religie steeds minder functie zal hebben in het publieke leven en de politieke wereld. Religie zal steeds meer tot het private domein van het individu behoren en uiteindelijk wellicht geheel verdwijnen. Wetenschappelijke inzichten ondermijnen bovendien het monopolie van de religie op de waarheid en zijn verklarende karakter, zo wordt gesteld. Dit sociologisch paradigma werd halverwege de twintigste eeuw ontwikkeld in de sociologische studie naar religie in westerse samenlevingen. De voorspelling is maar slechts gedeeltelijk waarheid geworden. De bepalende rol van de religie in het publieke leven in de westerse samenlevingen is weliswaar sterk verminderd door ontkerkelijking en onzuiverheid, er is desondanks onder andere sprake van een revival van orthodoxe religieuze bewegingen (Aldridge, 2001). De nieuwe religieuze bewegingen die vanaf de jaren zeventig in de Verenigde Staten opkomen, zijn niet in de laatste plaats populair onder de jonge goedopgeleide middenklasse, waarvan juist verwacht was dat zij de voorhoede in processen van secularisering zouden zijn (Bromley, 1988; Wright, 1988).

De functie van religie in de samenleving is weliswaar veranderd, maar deze ontwikkeling gaat niet noodzakelijk overgelopen door ontkerkelijking en onzuiverheid, er is desondanks onder andere sprake van een revival van orthodoxe religieuze bewegingen (Aldridge, 2001). De nieuwe religieuze bewegingen die vanaf de jaren zeventig in de Verenigde Staten opkomen, zijn niet in de laatste plaats populair onder de jonge goedopgeleide middenklasse, waarvan juist verwacht was dat zij de voorhoede in processen van secularisering zouden zijn (Bromley, 1988; Wright, 1988).

De functie van religie in de samenleving is weliswaar veranderd, maar deze ontwikkeling gaat niet noodzakelijk overgelopen door ontkerkelijking en onzuiverheid, er is desondanks onder andere sprake van een revival van orthodoxe religieuze bewegingen (Aldridge, 2001). De nieuwe religieuze bewegingen die vanaf de jaren zeventig in de Verenigde Staten opkomen, zijn niet in de laatste plaats populair onder de jonge goedopgeleide middenklasse, waarvan juist verwacht was dat zij de voorhoede in processen secularisering zouden zijn (Bromley, 1988; Wright, 1988).

De functie van religie in de samenleving is weliswaar veranderd, maar deze ontwikkeling gaat niet noodzakelijk overgelopen door ontkerkelijking en onzuiverheid, er is desondanks onder andere sprake van een revival van orthodoxe religieuze bewegingen (Aldridge, 2001). De nieuwe religieuze bewegingen die vanaf de jaren zeventig in de Verenigde Staten opkomen, zijn niet in de laatste plaats populair onder de jonge goedopgeleide middenklasse, waarvan juist verwacht was dat zij de voorhoede in processen secularisering zouden zijn (Bromley, 1988; Wright, 1988).

13 Jonge leeftijd wordt als kenmerk gezien van radicaliserende moslims (Buijs, Demant & Hamdy, 2006), alsook van de meerderheid van jihadistische terroristen (Bakker, 2006).

14 Alleen al in Europa bestaat er grote verscheidenheid in de institutionele en praktische verhoudingen tussen staat en religie. In Europese landen is er weliswaar, zoals vanuit de theorie van secularisering ook gedacht wordt, sprake van institutioneel-functionele differentiatie; staat, religie, economie,

Ik wil aan de hand van mijn onderzoek naar de salafi-beweging laten zien dat er een meer complexe verhouding is tussen de moderne democratische rechtsstaat (met autonomie als belangrijke waarde) en religieuze revival-bewegingen, zoals Casanova, Taylor, Asad en ook Scott (2009) de dichotomie tussen secularisme en religie ter discussie stellen. Moderniteit, democratie en secularisme zijn niet noodzakelijkerwijs de tegengestelden van religieus revivalisme. Secularisering wordt, hoewel als sociologisch paradigma achterhaald, als een normatief kader gebruikt voor de inrichting van de democratische rechtsstaat en problematiséert daarmee religie en orthodoxie in het bijzonder. Deze problematisering is een wezenlijk element in de normatieve betekenis van secularisering. Dit normatieve kader gaat ten onrechte uit van een negatieve relatie tussen salafisme en moderne democratie. Ik ontken echter niet dat moderniseringsprocessen wel degelijk de condities waarin religie zich ontwikkelt, manifesteert en wordt beleefd in belangrijke mate bepalen en invloed hebben op de kwalitatieve veranderingen van religie (Taylor, 2007). Die veranderingen worden gekenmerkt door religieus en moreel pluralisme,
individualisering en subjectivering van religie en daarmee samenhangende onderneming van traditionele gezaghebbende structuren. Hoe past het salafisme in deze ontwikkelingen? In navolging van Casanova, Taylor en Asad wil ik tonen dat het salafisme niet per definitie tegengesteld is aan processen die ten grondslag liggen aan secularisme en moderniteit, maar wil ik de verwevenheid van de religiebeleving met de notie van autonomie beschrijven. Hoe verhoudt het salafisme zich tot deze moderne kenmerken van religiebeleving? Hoe verhoudt het conformisme aan een salafistische geloofsbeleving zich tot de democratische waarde van autonomie?

Daarnaast ga ik mee in de lijn van de kritiek van Schielke (2009) op het werk van Mahmood en Hirschkind, die stelt dat ze te veel uitgaan van de religieuze moraal als coherent en duidelijk afgebakend geheel. In deze studie naar de salafi-beweging wil ik laten zien dat niet alleen de praktijk ervan in de Nederlandse context omgeven is met tegenstrijdigheden, maar tevens de ideologie op zich veranderlijk en tegenstrijdig is in haar toepassing. Dit heeft uiteraard ook consequenties voor de relatie tussen de salafi-beweging en de democratische waarde van autonomie.

De keuze voor een exclusivistische en absolutistische religie, zoals het salafisme vaak wordt voorgesteld, wordt per definitie beschouwd als een verlies van autonomie, destructie van het zelf, verlies van het vermogen tot rationele besluitvorming, en daarom als onverenigbaar met de vigerende westere waarden van autonomie, pluralisme en individualisme (Wright, 1991: 129). Daarnaast wordt het vrijwillige karakter van de keuze voor een dergelijke religiebeleving in twijfel getrokken en toetreding niet zelden afgedaan als manipulatie, rekrutering (als eerste fase in een proces van radicalisering dat uit kan monden in gewelddadig extremisme) of zelfs hersenspoeling. Gedwongen bekering en gebrek aan een exitoptie zijn vanzelfsprekend onverenigbaar met democratische noties over autonomie, evenals de ontkening van de vrijheid van religie. Maar in hoeverre is hiervan feitelijk sprake binnen de salafistische gemeenschap? Salafi’s portretteren zichzelf als tegenbeweging tegen een veronderstelde normvervaging en identiteitsverwarring door vergaand individualisme en pluralisme. Betekent dit ook dat zij zich slecht verhouden tot autonomie?

1.2 Onderzoekskader

Het is allereerst van belang dat ik het begrip autonomie omschrijf. Autonomie betekent zelfbeschikking. Autonomie is het principe dat de mens zijn leven zelf invult en vorm geeft. De autonomie van het individu wordt als één van de kernwaarden beschouwd waarop een democratie gebaseerd is, omdat deze samenhangt met de waarde vrijheid (Harrison, 1993; Raz, 1986). Democratie impliceert autonomie van burgers omdat in een democratie ‘het volk zichzelf regeert’. De moderne democratie waarborgt tevens autonomie van het individu: zij biedt burgers het recht op vrijheid van godsdienst, gedachte en geweten. Ze gaat uit van moreel pluralisme en moreel relativisme en toont zich neutraal in de formulering van waarheden over het goede of juiste leven (March, 2005). Zowel de staat als burgers onderling mogen elkaar niet dwingend (morele) waarheden opleggen. Autonomie gaat zowel over de verhouding

18 In het artikel Zelfs Auschwitz hielp niet komt een moeder aan het woord die zegt dat haar zoon gehersenspoeld is door en gerekruiteerd is voor de salafistische ideologie, door onder andere de As-Soennah moskee. Ook wordt beschreven hoe zij hem tevergeefs weer ‘tot rede’ probeert te brengen (Groen & Kranenberg, De Volkskrant, 17 mei 2008).

Volgens de tweede benadering van autonomie moeten personen liberale burgers zijn maar niet per se liberale individuen (Rawls, 1971). Autonomie is hier een zuiver politiek begrip, in plaats van een persoonlijk moreel ideaal. Dit politiek liberalisme doet geen uitspraak over het goede en stelt het kritisch, rationeel en reflectief denken als persoonlijk ideaal niet als voorwaarde (Galston, 1995; March, 2007b). Volgens dit begrip is het omarmen van autonomie als persoonlijk ideaal geen voorwaarde, maar slechts een mogelijkheid in een democratische rechtsstaat. Vanuit een politiek-liberaal standpunt geldt het recht om te leven volgens de normen van een gemeenschap, ook al onderstrep deze niet het ideaal van persoonlijke autonomie. Wel moet iemand zich op vrijwillige wijze onderwerpen aan een disciplinerend regime, dat wil zeggen dat er sprake moet zijn van procedurele onafhankelijkheid. Het respecteren van politieke autonomie, de politieke rechten (vrijheid van gedachte, vrijheid van religie, vrijheid van meningsuiting en het recht op autonomie van andersdenkenden) en democratische spelregels die daarmee verbonden zijn, is daarmee wél voorwaardelijk. Deze politieke benadering van autonomie respecteert, in tegenstelling tot de eerste benadering, de belangrijkste voorwaarde van autonomie: procedurele onafhankelijkheid. Het risico van de benadering van persoonlijke autonomie is immers dat mensen ‘gedwongen bevrijd’ moeten worden van bepaalde ‘onvrije’ praktijken die zij mogelijk zelf als legitiem ervaren of als vrije keuze presenteren (denk bijvoorbeeld aan een hoofddoekenverbod of boerkaverbod). Dit principe van gedwongen bevrijding gaat in tegen het principe van procedurele onafhankelijkheid,
de belangrijkste voorwaarde van autonomie (Dworkin, 1988; Harrison, 1993). Ook gaat deze visie uit van een onafhankelijk reflecterend kritisch zelf en een oppositie tussen het zelf en het andere. Ik wil in deze studie laten zien dat deze notie van het zelf problematisch is en beargumenteren waarom ik uitga van een politiek begrip van autonomie.

In de democratie geldt het recht op vereniging. Naast het recht op vereniging (of het vormen van gemeenschappen) is er een ander fundamenteel recht dat onvoorwaardelijk geldt om de individuele rechten van leden van gemeenschappen te beschermen, namelijk het recht om uit te treden, to dissociate (Galston, 1995; March, 2005). Een gemeenschap geniet legitimiteit op basis van de instemming van haar individuele leden (Kukathas, 1992). Dit formele recht is echter niet voldoende om de vrijheidsrechten van individuen in gemeenschappen te beschermen, stellen critici van de politieke benadering van autonomie (Kymlicka, 1992, 1995). Hoe voorkom je onderdrukking in eigen kring? Wanneer is er sprake van een eigen keuze voor onderwerping aan religieus gezag? Wanneer weet je of iemand er uit eigen beweging voor kiest autonomie als persoonlijk ideaal niet te omarmen?

De aanwezigheid van exitmogelijkheden is volgens sommigen het criterium bij het bepalen of iemand een niet-liberale praktijk of norm omarmt uit eigen beweging, dus zonder dwang, onder de conditie procedurele onafhankelijkheid (Kukathas, 1992; Slijper, 1999). Een individu moet op elk moment kunnen besluiten een bepaalde norm of praktijk van een gemeenschap te verwerpen en te verlaten. Concreet betekent dit bijvoorbeeld dat een vrouw elk moment kan besluiten om haar hoofddoek of niqab af te doen, of dat een man elk moment kan beslissen zijn baard af te scheren of niet meer te bidden. De exitmogelijkheid is een bruikbare ingang om te onderzoeken hoe de salafistische gemeenschap zich verhoudt tot autonomie. Dit formele recht is echter niet voldoende om te spreken van reële exitmogelijkheden en het niet gebruiken ervan geldt niet per definitie als bewijs van vrijwillige instemming (Bader, 2007; Green, 1998; Okin, 2002; Spiecker, De Ruyter & Steutel, 2006). Om te analyseren hoe de salafistische gemeenschap zich tot autonomie verhoudt onderzoek ik daarom de condities én de drempels van exitmogelijkheden. Door de belemmeringen van exitmogelijkheden erbij te betrekken onderken ik de tekortkoming van een politieke begrip van autonomie.

Er zijn exitmogelijkheden als er sprake is van procedurele onafhankelijkheid (geen dwang/geweld bij keuze en naleving norm, opvatting en gedrag) en ‘civic competence’ (kennis van en toegang tot alternatieven en politieke rechten en het respecteren ervan). Hoe verhoudt de salafi-beweging zich tot deze twee criteria? Uittreden kan formeel mogelijk zijn, maar alsnog niet realistisch als de kosten van uittreding hoog zijn (Sørensen, 1997). Uittreden kan ingrijpend zijn voor een individu, wanneer er sprake is van sociale afhankelijkheid, psychische afhankelijkheid, gedane investeringen, angst voor (fysieke) represailles, angst voor verlies van reputatie en bescherming of een gemarginaliseerde positie na uittreding (Demant, Slootman, Tillie & Buijs, 2008). Het is daarnaast zinvol om je af te vragen welke factoren bijdragen aan een duurzame participatie in groepen en daarmee de kosten van uittreding groter maken. Iemand kan bijvoorbeeld door zijn of haar betrokkenheid sociale relaties hebben opgebouwd die iemand dreigt te verliezen wanneer hij of zij uittreedt of kritiek uit. Deze drempels ontstaan en worden ook vergroot door isolement (Demant, et al., 2008). Isolement zal de exitmogelijkheden
beperken wanneer dit exclusiviteit van sociale relaties inhoudt en geen toegang tot alternatieven, keuzemogelijkheden en politieke rechten impliceert.

In dit proefschrift onderzoek ik hoe de salafistische leer én praktijk zich verhouden tot de democratische waarde van autonomie door naar de exitmogelijkheden kijken. Het is belangrijk om beide aspecten te onderzoeken om geen afbreuk te doen aan de sociale realiteit. Het gaat er zowel om wat er in de gezaghebbende religieuze bronnen staat (Croes, 2011) als om wat moslims (in dit geval salafi’s) zeggen dat er in de Koran staat (Roy, 2004). Ideologie speelt een rol in het begrijpen van gedrag maar is niet de enige factor. Ook de dagelijkse praktijk is belangrijk. Een opvatting is lang niet altijd een voorspeller van gedrag. De antropologische methode is bij uitstek geschikt om opvattingen én de praktijk ervan te onderzoeken (Atkinson & Hammersley, 1994). De invloedrijke AIVD-publicaties, die tot nu toe een grote rol spelen in het begrijpen van de betrokkenen van deze beweging, geven geen inzicht in betekenisgevingen van de betrokkenen van deze beweging; ze zijn primair gericht op de salafistische predikers en organisaties. We weten niet hoe de verkondigde boodschap wordt geïnterpreteerd, hoe de verhouding is tussen prediker en gelovige en hoe de bezoekers vorm geven aan de salafistische geloofsleer in hun dagelijkse leven. Ten slotte zijn de bronnen van de AIVD niet verifieerbaar, omdat verantwoording ontbreekt en openbaarheid niet mogelijk is. Ook wetenschappelijk onderzoek naar de praktijk van de salafi-beweging is summier.


De centrale onderzoeksvraag die ik wil beantwoorden, luidt:

**Hoe verhoudt de salafi-beweging zich tot de autonomie van het individu als democratische kernwaarde?**

Deze vraag wil ik beantwoorden aan de hand van de data die ik tijdens intensief veldwerk in en rondom salafistische organisaties in Nederland heb verzameld. De

---

centrale onderzoeks vraag valt uiteen in onderzoek naar procedurele onafhankelijkheid, civic competence en isolement.

1. Procedurele onafhankelijkheid

Er moet allereerst geen dwang zijn bij de naleving van de normen en praktijken, of sanctionering. Er is sprake van procedurele onafhankelijkheid als gelovigen de vrijheid krijgen hun eigen opvattingen en keuzen te bepalen. Procedurele onafhankelijkheid gaat over de verhouding tussen prediker en gelovigen, gelovigen onderling, de manier waarop de salafi-beweging georganiseerd is, wat zij beoogt en hoe de praktijk van de religieuze disciplinering eruit ziet. Ik zal procedurele onafhankelijkheid onderzoeken door de volgende twee vragen te beantwoorden.

A. Welke organisatievormen zijn gunstig voor de conditie procedurele onafhankelijkheid en wordt de salafi-beweging gekenmerkt door deze organisatievormen?
B. Hoe verhouden de politieke, maatschappelijke en religieuze opvattingen en ambities binnen de salafi-beweging zich tot procedurele onafhankelijkheid?

2. Civic competence

De tweede conditie wordt gevormd door civic competence. Ik benader deze competentie als de kennis van en toegang tot politieke rechten, kennis van en toegang tot alternatieven, en de omarming van deze politieke rechten. Vanuit een politiek-liberale visie geniet de mens in een democratie politieke rechten die het recht op een autonoom leven beschermen. Deze rechten zijn onontbeerlijk voor autonomie. Deze politieke rechten zijn individuele rechten: vrijheid van gedachte, vrijheid van religie, vrijheid van mensingsuiting en het recht op autonomie van andersdenkenden.

A. Welke organisatievormen zijn gunstig voor de conditie civic competence en wordt de salafi-beweging gekenmerkt door deze organisatievormen?
B. Hoe verhouden de politieke, maatschappelijke en religieuze opvattingen en ambities binnen de salafi-beweging zich tot civic competence?
C. Wat betekent participatie in de salafi-beweging voor civic competence?
D. Wat is de relatie tussen sociale relaties, maatschappelijke participatie en civic competence?

3. Isolement

Ten slotte wil ik de relatie onderzoeken tussen de condities van exitmogelijkheden en isolement. Kan isolement de kosten van uittreding groter maken?

A. Welke vormen van participatie zijn gunstig voor de autonomie van betrokkenen en op welke manieren committeren gelovigen zich aan de salafi-beweging?
B. Hoe verhoudt de salafistische geloofsbeleving zich tot sociale relaties?
C. Hoe verhoudt de salafistische geloofsbeleving zich tot maatschappelijke participatie?

Ik benader exit of uittreding in de brede zin van het woord. Ik integreer zowel het geheel verwerpen van de salafistische leerstellingen en de verwerping van de islam (afvalligheid), als partiële exit, het gedeeltelijk loslaten van de normen, waarden en voorschriften of deze op eigen wijze interpreteren. Er is sprake van een partiële exit, als gedeeltes van de salafistische geloofsbeleving niet nageleefd worden, bekritiseerd
of verworpen worden. Deze partiële uittreding gaat uit van religieus pluralisme en vrijheid van interpretatie en praktisering. Partiële uittreding houdt in dat je weliswaar deel blijft uitmaken van een gemeenschap maar tegelijkertijd, gebruikmakend van de politieke rechten, interne normen en waarden probeert te transformeren of een eigen interpretatie praktiseert.

1.3 Leeswijzer

De bovenstaande condities en belemmeringen van exitmogelijkheden zal ik behandelen aan de hand van vier thematische hoofdstukken die achtereenvolgens gaan over organisatievormen (hoofdstuk 5), religieuze disciplinering (hoofdstuk 6), politieke opvattingen en ambities (hoofdstuk 7) en tot slot participatie (hoofdstuk 8). Deze studie sluit af met een samenvatting en een conclusie, waarin ik de centrale onderzoeksvraag beantwoord (hoofdstuk 9). Voordat ik deze hoofdstukken behandeld zal ik eerst in hoofdstuk 2 de onderzoeksmethode verantwoorden en reflecteren op het veldwerk. In hoofdstuk 3 zal ik het begrip autonomie en de relatie met vrijheid en democratie analyseren. Ik verantwoord daar ook mijn keuze voor een politiek begrip van autonomie en ik formuleer mijn kritiek op de notie van het onafhankelijke zelf. In hoofdstuk 4 geef ik een korte inleiding op de ontwikkeling en ideologie van de transnationale salafi-beweging. De islamitische termen die ik in dit onderzoek gebruik, worden toegelicht in het glossarium.
Hoofdstuk 2 Methodische verantwoording en reflectie

In dit hoofdstuk worden de onderzoeksmethoden beschreven die ik gebruik heb om de onderzoeksvraag te beantwoorden. Duidelijk wordt ook waarin dit onderzoek zich onderscheidt van ander onderzoek naar de salafi-beweging. Tot slot reflecteer ik op dilemma’s, moeilijkheden en voordelen van mijn positie als onderzoeker in de salafi-beweging.

2.1 Methodische verantwoording

*Methoden en dataverzameling*

Dit onderzoek is gebaseerd op intensief antropologisch veldwerk dat ik verricht heb in en rondom de As-Soennah moskee in Den Haag, de El-Fourkaan moskee in Eindhoven, de El Islam moskee in Roermond waar de salafistische organisatie Alfeth actief is, en op een tiental andere locaties in Nederland. Stichting As-Soennah met voorman imam Fawaz Jneid is een prominente, maar niet onbetwiste speler in het Nederlandse salafistische landschap. De Haagse As-Soennah moskee met een actieve groep jongeren die de drukbezochte website al-yaqeen.com onderhoudt, en jongerenpredikers, geldt als één van de belangrijkste en actiefste salafistische centra in Nederland. Tijdens het veldwerk was Fawaz Jneid de imam van de moskee. Op het moment van schrijven ontstond een conflict tussen het moskeebestuur en de imam, dat uiteindelijk heeft geleid tot ontslag van de imam. De El-Fourkaan moskee in Eindhoven is de centrale locatie van de Saoedische organisatie Al-Waqf. De El-Fourkaan fungeert als een salafistisch centrum in het zuiden van Nederland. De derde locatie, de El Islam moskee in Roermond is kleinschaliger en nieuwer. Hoewel de locatie perifeer is, is de moskee wel degelijk een zeer actief centrum in Limburg die ook contacten onderhoudt met enkele Vlaamse moskeeën en organisaties. De El Islam moskee is in principe geen salafistische organisatie. De jongerenorganisatie Alfeth, die er intensief mee verbonden is, is wel een actieve salafistische jongerenorganisatie. Hoewel er directe samenwerking en uitwisseling bestaat tussen Alfeth en de grote centra, kent Roermond toch zijn eigen koers, dynamiek en predikers. Deze drie onderzoekslocaties vormen belangrijke netwerken in de Nederlandse salafi-beweging, maar zij zijn zeker niet de enige spelers in het veld. Dit onderzoek bestrijkt dan ook niet de manifestatie van de hele Nederlandse salafi-beweging. In hoofdstuk 4 en 5 ga ik dieper in op aard van deze drie locaties en de betekenis ervan in de Nederlandse salafi-beweging.

Hoewel dit de hoofdlocaties van het onderzoek zijn, heb ik in een later stadium het veldwerk op incidentele basis verbreed naar andere steden. Al snel werd namelijk duidelijk dat de netwerken van zowel de predikers als de bezoekers zich niet tot deze locaties beperken. Om inzicht te krijgen in de beweging, omvang en invloed van deze netwerken heb ik daarom ook veldwerk verricht in Utrecht, Amsterdam, Tilburg, Nijmegen, Helmond, Den Bosch, Oss en Heerlen. In deze steden worden ook activiteiten georganiseerd vanuit de drie genoemde organisaties en geven predikers van deze organisaties lezingen. Ook zijn er initiatieven die zelfstandig worden ontplooid buiten de centra om. De dynamiek is anders in de organisaties die niet direct

20 Voor een overzicht van alle organisaties en moskeeën die in het veldwerk betrokken zijn, verwijs ik naar bijlage I.

Om de onderzoeksvragen te kunnen beantwoorden heb ik gekozen voor antropologische methoden: participerende observatie, interviews en informele gesprekken. Hierbij ben ik als onderzoeker ‘ondergedompeld’ geweest in het veld en dat maakt het mogelijk om verschijnselen, gebeurtenissen en informanten van ‘binnenuit’ te begrijpen en te beschrijven. Dit perspectief wordt in de antropologie insider’s view of de native’s point of view genoemd (Het Hart, Van Dijk, De Goede, Jansen & Teunissen, 2001). Beschrijvingen vanuit de perceptie van de informanten, dus vanuit de native’s point of view, bieden allereerst een schat aan informatie, leveren tegelijkertijd een beter begrip van mensen en verschijnselen en breken ten slotte met misvattingen die vanuit vooroordelen ontstaan of worden veroorzaakt door gebrek aan informatie. De antropologische methoden maken het mogelijk de discrepantie tussen opvattingen en gedrag te onderzoeken, wat niet mogelijk is bij een survey (Atkinson & Hammersley, 1994).

De antropologie werkt vanuit drie principes: directe waarneming, contextualiteit en triangulatie. De directe waarneming wordt ingezet in de methode van de participerende observatie. De onderzoeker is aanwezig in het onderzoeksveld en verzamelt data. De onderzoeker vormt hierbij zelf het meetinstrument. Er is geen tussenkomst tussen onderzoeksveld en onderzoeker (Cohen, 2000). Het onderzoeksveld wordt daarbij beschouwd in zijn context. Het principe van triangulatie houdt in dat de veldwerker informatie vanuit verschillende invalshoeken vergaart. Triangulatie is belangrijk om informatie te kunnen toetsen en om tot een totaalbeeld te komen van de complexiteit van het onderzoeksveld. Ik heb hiervoor naast gesprekken in salafistische omgevingen ook interviews afgenomen met personen die niet betrokken zijn in de salafi-beweging, zoals gemeenteambtenaren, functionarissen van maatschappelijke organisaties en niet-salafistische moslims. Een potentieel nadeel van de antropologische methode is dat de onderzoeker zich te veel inleeft in het studieobject en de noodzakelijke afstand niet meer kan bewaren. Triangulatie en perioden van afstand verminderen de kans op ‘overidentificatie’ met het veld.

De antropologische methode wordt gekenmerkt door betrokkenheid en kleinschaligheid. Het doel van antropologisch onderzoek is niet om nomothetische uitspraken te doen. Wel levert het diepgaande idiografische beschrijvingen op (Atkinson & Hammersley, 1994; Bernard, 2002; Spradley, 1980). De interne validiteit van de methode wordt dan ook hoog geacht. Vergeleken met bijvoorbeeld gestandaardiseerde vragen in een survey zijn de data uit veldwerk oneindig veel rijker en diepgaander. Toespritsing en kleinschaligheid zijn noodzakelijk om de nodige diepgang te krijgen. Het nadeel van deze methode is dat er geen statistische gegevens vergaard kunnen worden die met een representatieve steekproef wel te verkrijgen zijn. Zo kan ik op basis van dit kleinschalig onderzoek geen algemene uitspraken doen of wetmatigheden ontdekken over bijvoorbeeld het aantal salafi’s of hun persoonlijke achtergronden, zoals hun onderwijsniveau of beroepspraktijk.
Om de onderzoeksvragen te kunnen beantwoorden is het van belang dat er langdurige relaties worden onderhouden met de informanten. De veldwerker is sterk afhankelijk van hen om het onderzoek te laten slagen. Zeker aan het begin van het onderzoek als het veld nog onbekend is. Dan heeft de veldwerker zogenaamde sleutelinformanten nodig. Sleutelinformanten introduceren de onderzoeker bij andere informanten, wijzen de weg in het veld en openen deuren voor je. De sleutelinformanten zijn een brug naar contacten. Zo bouwt de onderzoeker stap voor stap een groter netwerk op. Deze manier van netwerkselectie wordt snow ball sampling genoemd (Bernard, 2002). De participerende observant maakt geen gebruik van representatieve steekproeven maar gaat af op informanten die hij of zij opzoekt, die worden voorgeleid of toegewezen en de onderzoeker kennis kunnen overdragen over de cultuur.

‘We select ethnographic informants for their cultural competence rather than for their statistical representativeness’ (Bernard, 2002: 187).

Het is daarom belangrijk goede sleutelinformanten te kiezen en te investeren in deze contacten. Door de langdurige relaties die ik ben aangegaan met de informanten, is diepgaande analyse mogelijk van de betekenisgeving en de beleving van het salafisme. Informanten kunnen je informatie geven, maar kunnen tegelijkertijd functioneren als zogenaamde gatekeepers. Zij houden ingangen tot andere informanten en informatie gesloten. Zodra ik hier in het veld mee te maken kreeg, moest ik op creatieve manier andere ingangen zoeken of moest ik nog meer investeren in het vertrouwen om de gatekeeper zo ver te krijgen me alsnog toegang te geven. Dit onderzoek richt zich op een tamelijk gesloten en moeilijk toegankelijke groep. Des te belangrijker is de investering in de relaties tussen de onderzoeker en de onderzoeksgroep. De antropologische methoden zijn bij uitstek geschikt in een moeilijk toegankelijk veld waar de relatie tussen opvattingen en gedrag geanalyseerd moet worden. Daarnaast is de omgeving sterk geopolitiseerd. De salafistische beweging staat onder maatschappelijke en politieke druk en het is aannemelijk dat verschillende veiligheidsdiensten de beweging scherp in de gaten houden gezien de vele overheidspublicaties (zie onder meer AIVD, 2004b, 2007, 2009; NCTb, 2006, 2008).

Een zeer intensieve tijdsbesteding en langdurig verblijf blijft daarom noodzakelijk om vertrouwen te winnen, en zo betrouwbare informatie in te winnen (Bernard, 2002). Ook is het veelvuldig ‘rondhangen’ in salafistische omgevingen belangrijk geweest. Hierdoor kunnen mensen wennen aan je aanwezigheid, waardoor er vertrouwen kan worden opgebouwd en tegelijkertijd geobserveerd kan worden. Door de gewenning aan je aanwezigheid ben je minder zichtbaar als onderzoeker.

Het frontstage-backstage-dilemma, de discrepantie tussen ‘wat er gezegd wordt’ en ‘wat er gedaan wordt’, blijft ondanks de diepgang van de antropologie voor een deel onopgelost. Het blijft onmogelijk om te weten of ik alles heb gezien. Het frontstage-backstage-dilemma is vooral van belang bij de duiding van de publieke matiging van bepaalde predikers. Omdat het onderzoek zowel de ideologie van het leiderschap als de interpretaties van de aanhang omvat, is er wel zicht op hoe gelovigen de matiging van de predikers ontvangen. Ik raak hier ook aan een ander aspect van dataverzameling: de betrouwbaarheid van de metingen, onderzoekslocaties en activiteiten. Veldwerk wordt als valide gezien, maar, vergeleken met surveys, als minder betrouwbaar: zou een andere onderzoekster tot dezelfde resultaten zijn

---

21 Zie bijlage I voor een overzicht van informanten (afkomst, leeftijd, burgerlijke staat).
Gedurende tien maanden heb ik zeven dagen per week contact onderhouden met het veld. Ik heb contact gehad met meer dan 70 informanten, waarvan ik met 12 een intensieve relatie heb opgebouwd. In en rondom de onderzoekslocaties heb ik vele gesprekken gevoerd met salafistische gelovigen. Het betrof van tevoren afgesproken langdurige interviews, maar voornamelijk informele gesprekken tijdens de bezoeken aan de moskeeën, bezoeken bij informanten thuis, op straat, per mail, MSN en telefoon. Door het veldwerk buiten de moskeeën is er zicht ontstaan op de interactie tussen de moskee en de wereld daarbuiten. Ik heb de meeste informanten ontmoet in moskeeën. Het contact werd soms voortgezet tussen de moskeemuren, maar ook daarbuiten. Ik werd in een later stadium uitgenodigd bij informanten thuis, bij overige organisaties en activiteiten en bij feestjes van nog onbekende informanten. Zo bleek dat de moskee niet alleen voor mij maar ook voor veel informanten soms slechts een vertrekpunt en ontmoetingspunt is in hun dagelijkse leven en in hun verdere religieuze ontwikkeling.

De dataverzameling omtrent ideologie, leiderschap en organisatie bestond allereerst uit interviews met predikers, imams, bestuursleden en vrijwilligers. Ten tweede heb ik informatie verzameld over de ideologie en de organisatiestructuur en -cultuur via participerende observatie. Ik heb lezingen, cursussen, vrijdagspreken, conferenties en overige activiteiten bijgewoond. Ten slotte heb ik gepubliceerde stukken geanalyseerd van de organisatie op schrift en internet. Het schriftelijke en visuele salafistische materiaal is zeer omvangrijk en gemakkelijk toegankelijk.

22 Zie bijlage II voor de topiclijst die gebruikt is tijdens deze interviews en informele gesprekken.
**Inhoudelijk en methodisch onderscheid**


In Nederland is ook onderzoek gedaan naar de salafi-beweging. Onderzoek naar het salafisme in Nederland bestaat tot nu toe veelal uit projectonderzoek. De focus van deze projectonderzoeken, die de overheid de afgelopen jaren heeft gefinancierd, is meestal veiligheidsgerelateerd, door het salafisme exclusief als radicaliseringsfenomeen te definiëren. Deze benadering maakt religieuze uitingen en opvattingen per definitie verdacht. Het dragen van een lange baard, het sluiten van een informeel huwelijk, het inwinnen van religieus advies bij een salafistische organisatie, of het dragen van een niqab worden door deze benadering per definitie gecriminaliseerd. Dat kan een grondige analyse van de omgang met deze uitingen en onderzoek naar de achterliggende motieven in de weg staan.


---

23 In 2006 bracht de NCTb een nota uit over de maatschappelijke en veiligheidsrisico’s van informele islamitische huwelijken. In de nota staat centraal dat door gewelddadige radicale moslims het informele huwelijk gebruikt wordt om vrouwen te rekruteren voor de jihad (NCTb, 2006). Door deze nadruk op jihadisme – hoewel begrijpelijk vanuit de taak van de NCTb – en het gebrek aan grondige analyse van deze religieuze praktijk, worden informele huwelijken in de publieke opinie onrecht prijzig gerelateerd aan jihadisme.  
24 De studie van Hans Moors en Menno Jacobs naar de salafistische prediker Ahmed Salam uit Tilburg en de participatie en integratie van zijn volgelingen moet hierbij als uitzondering genoemd worden (Moors & Jacobs, 2009). De analyse betreft echter met name een analyse van Ahmed Salam als prediker en in mindere mate van de moskeebezoekers en de religieuze praktijk.
Het veldwerk dat tot nu toe verricht is, richt zich steeds op één aandachtsveld. Geelhoeds onderzoek laat de religieuze en organisatorische inbedding achterwege, doordat de salafi-beweging als zodanig niet de onderzoeksfocus had. De Koning behandelt de salafi-beweging niet als democratische probleem. De vraag hoe het salafisme zich verhoudt tot democratie staat wel centraal in mijn onderzoek. Maar daarenboven, en daarin onderscheidt mijn onderzoek zich inhoudelijk van ander onderzoek, heb ik de dagelijkse religieuze praktijk van gelovigen onderzocht. Niemand wist nog hoe salafi’s hun dagelijkse leven inrichten, wat zij met de ideologie doen die de predikers verkondigen en welke weerslag dat precies heeft voor hun deelname in de maatschappij. Daar heeft dit onderzoek verandering in gebracht; het geeft een beschrijving van de veelzijdigheid van de manifestatie van de salafi-beweging in Nederland en biedt dus inzicht in de ideologie én de praktijk. Het geeft zowel inzicht in de salafistische ideologie en organisatievormen die veelal door mannen worden gedomineerd als in de veelzijdige praktijk van voornamelijk vrouwelijke gelovigen.

Geelhoed en de Koning hebben gedegen veldwerk verricht in Nederland. Zij waren echter niet de eerste. De freelance-journalist Pouw bracht in 2008 als eerste een diepgaande beschrijving uit van de salafistische gemeenschap in Nederland. Pouw wilde met eigen ogen zien hoe het salafisme in Nederland gestalte krijgt en volgde een jaar lang lessen bij de salafistische prediker Suhayb Salam. Hij schreef zijn ervaringen in een boek (Pouw, 2008), dat de nodige publieke en politiek-bestuurlijke interesse trok. Hij wist in zijn boek de problematische elementen van de beweging bloot te leggen, waaronder de onverdraagzaamheid die van de ideologie kan uitgaan. Het werk van Pouw is prijzenswaardig omdat sommige (project)onderzoekers destijds er niet in slaagden met soortgelijke intensiteit een kijkje te nemen in het leven van salafi’s. Ze kregen simpelweg geen toegang of slechts in zeer beperkte mate. Dit komt mijns inziens niet alleen door het korte tijdsbestek en de politieke context waarin projectonderzoek verricht moet worden, maar ook door beperkte kennis en ervaring van de antropologische methoden of weinig kennis van de onderzoeksgroep. Voordat ik mijn eigen veldwerk verrichtte, had ik al uitgebreid kennis gemaakt met politieke, maatschappelijke en religieuze discussies en gevoeligheden onder moslimjongeren door mijn veldwerk naar de Arabisch-Europese Liga in Nederland en België. Sommige onderzoekers die op ‘het veld’ afgestuurd werden, hadden misschien nog nooit met ‘een moslim’ gesproken. Het is daarnaast zaak dat mensen geschoold worden in de antropologische methoden, voor ze in naam van deze methoden hun autoriteit claimen.

Vanuit de antropologie bezien is het een zinvolle onderneming om een jaar lang ‘mee te doen’ in een onbekende wereld om deze te leren begrijpen, zoals Pouw dat met grote intensiteit heeft gedaan. Maar een kritische lezing van zijn boek geeft helaas blijk van methoden die validiteit missen. Pouw claimt weliswaar een grondige waarheidsgetrouwe inkijk in de wereld te geven, waaronder de levensechte verhalen ook gedeeltelijk van lijken te getuigen, maar een wetenschappelijke analyse is het niet.

De antropoloog is daarnaast verplicht om kritisch na te denken over zijn eigen positie ten opzichte van de groep; de onderzoeker zelf is immers het meetinstrument. Reflectie op je eigen rol als onderzoeker in het veld alsmede op je eigen opvattingen en uitgangspunten, is belangrijk, zodat een goede balans tussen distantie en betrokkenheid behouden wordt. Relaties tussen mensen zijn immers nooit neutraal en dragen impliciet of expliciet maatschappelijke, culturele en politieke betekenissen die de onderzoekspraktijk beïnvloeden, bemoeilijken of juist vergemakkelijken (Arendell, 1997; Bernard, 2002; Cohen, 2000; McCorkel & Myers, 2003). Hierop ga ik in de volgende paragraaf nader in.

2.2 Reflectie op mijn rol als vrouwelijke ‘andersgelovige’ onderzoeker

Het is belangrijk in dit intensieve antropologische veldwerk dat de onderzoeker evenwicht bewaart tussen betrokkenheid en distantie (Cohen, 2000). Volledige neutraliteit is onmogelijk. Naast technische aspecten (zoals neutrale vraagformulering, periodes van fysieke afstand) dragen ook bewustwording van en reflectie op de eigen bias hiertoe wel bij. Twee zaken hebben een rol gespeeld tijdens mijn veldwerk als onderzoeker: mijn eigen levensbeschouwelijke achtergrond en mijn vrouw-zijn.

Vanaf de eerste dag van mijn onderzoek tot en met de dag van vandaag koesteren mijn informanten de hoop dat ik ‘zal terugkeren’ tot de islam, omdat ik geen moslim ben. Hoewel zij van mening zijn dat alleen Allah mij daartoe kan leiden, trachten ze mij op allerlei manieren daaraan een handje bij te helpen. Dit brengt de nodige voordelen alsook beperkingen met zich mee. Het voordeel is dat ik overspoeld wordt met informatie over de (salafistische) islam. Ik krijg boeken, tijdschriften, cd’s, dvd’s en kledingstukken cadeau. Ik word toegevoegd aan mailinglijsten, waardoor ik allerlei informatie, verhalen, links, video’s, uitnodigingen voor lezingen, conferenties en zusterbijeenkomsten krijg toegestuurd. Informanten willen om die reden heel graag

---

27 Pouw heeft bijvoorbeeld geen uitleg gevraagd waarom Suhayb een meisje adviseerde om haar oude schoolbijbel te verbranden.
28 Het is allerminst opmerkelijk dat Pouw zich niet heeft afgevraagd hoe het kan dat Suhayb Salam hem als ‘ongelovige’ accepteerde in zijn lessen als volwaardige leerling en tegelijkertijd zijn leerlingen leerde ‘om ongelovigen te haten’. Zie hoofdstuk 6 over de reactie van salafistische predikers op het boek van Pouw.
29 Moslims gaan ervan uit dat iedereen als moslim geboren wordt. Volgens deze zienswijze zijn niet-moslims van de islam afgekeerd. Als zij vervolgens moslim worden ‘keren zij terug’.
met mij praten over de islam. Ze vertellen over wat de islam geeft, leert, verbiedt, aanspoort, weerlegt, bekritiseert, hoe zij verkeerd begrepen wordt door de media, en hoe ook anderen (waaronder moslims) de islam verkeerd begrijpen. Het nadeel van mijn niet-moslim-status is dat de informanten mij als potentiële moslim wellicht een zo positief mogelij beeld geven van de islam of het contact op een lager pitje zetten als ze erachter komen dat het onderzoek de enige reden van mijn interesse is. Niettemin word je als niet-moslim als tabula rasa beschouwd die wellicht met de juiste informatie zich zal scharen onder de ‘warmte deken’ van de islam. Ik heb altijd geprobeerd mij onbevooroordeeld in te laten over de salafi-beweging en de islam waardoor ik vertrouwen kon wekken. Een oordeel vermijden is een belangrijk uitgangspunt van de antropologisch methode. Het vertrouwen en de relaties die ik hiermee kon opbouwen, stelden mij uiteindelijk in staat kritische vragen te stellen. De sociaal-wenselijkheid van de antwoorden is vanzelfsprekend niet te voorkomen, maar het risico ervan was door langdurige relaties en de combinatie van observatie en interviews, kleiner dan bij bevraging door middel van enquêtelijsten en surveys (Bernard, 2002). Neutraliteit is echter in een gepolitiseerde omgeving niet altijd te bewaren omdat informanten van de veldwerker kunnen eisen een politiek standpunt in te nemen. Als de onderzoeker in het licht van zijn beroepsethiek besluit dit niet te doen, is er een kans dat hij of zij contact verliest. Soms is het bewust loslaten van neutraliteit nodig om contacten te kunnen continueren (Cohen, 2000).

Als informanten mij dwongen om een politiek standpunt in te nemen, zei ik dat mijn wetenschappelijk nieuwsgierigheid naar de salafi-beweging zijn oorsprong vindt in mijn angst voor verliesgeving in de media en voor dat de politiek geen recht doet aan de realiteit en mogelijk onrecht mensen veroordeelt. Hierdoor gaf ik tegelijkertijd aan dat mijn onderzoek in het belang kan zijn van mijn informanten, zodat er geen beleid gemaakt kan worden op basis van incorrecte of onvolledige informatie. Het tweede belangrijke aspect van mijn rol als onderzoeker is mijn vrouw-zijn. Mijn vrouw-zijn stelde mij in staat toegang te krijgen tot zowel vrouwelijke informanten als mannelijke informanten. Informeel contact met vrouwen verliep uiteraard gemakkelijker voor mij als vrouwelijke onderzoeker dan informeel contact met mannen. Hierdoor kon ik intensief onderzoek doen in het dagelijkse leven van vrouwen. De pragmatiek van het veldwerk ontspon zich dusdanig dat ik data heb kunnen verzamelen onder zowel vrouwelijke als mannelijke salafi’s. De contacten met mannelijke salafi’s vonden met name plaats in de formele onderzoeksvelden, zoals in de moskee, stichting of in de openbare ruimte. De fysieke scheiding tussen mannen en vrouwen in salafistische moskeeën en organisaties zorgde ervoor dat er moeilijk informeel contact opgebouwd kon worden met mannelijke informanten. De dataverzameling onder de mannen verliep voornamelijk via interviews, het bijwonen van activiteiten en internetverkeer. Met de vrouwen hebben ook vele informele gesprekken plaatsgevonden en was er participerende observatie mogelijk in intieme setting, naast de interviews en het telefoon- en internetverkeer. Hierdoor konden intensieve relaties worden opgebouwd in het dagelijkse leven.

De strenge scheiding tussen mannen en vrouwen uit zich vooral in de moskee op fysieke wijze. Buiten de moskee (thuis, op straat, op het werk en op school) is er wel interactie en uitwisseling van ideeën tussen man en vrouw, al is het bij strenge naleving van de regel alleen binnen het gezin toegestaan. Ook gaat het in de moskee enkel en alleen om een fysieke scheiding. Briefwisseling, mobiele communicatie,
opnameapparatuur, videoprojecties en ook kinderen kunnen fungeren als brug tussen de fysieke scheiding binnen de moskee. Er is dus geen reden om aan te nemen dat de mannen- en vrouwenwereld gescheiden is voor wat betreft de geloofsovertoppingen. Wel gelden er in sommige gevallen andere gedragsregels voor mannen dan voor vrouwen. Het veldwerk ontspoor zich ook in situaties waarin mannen en vrouwen wel gemengd optreden (voornamelijk in thuis situaties met informanten waarmee een intensieve relatie is opgebouwd). Daarnaast is het van belang te weten dat de scheiding tussen mannen en vrouwen lang niet altijd in acht genomen wordt.


Ik kon minder informatie vergaren via informele contacten met mannelijke salafi’s. Contacten met mannen bleven beperkt tot formele ontmoetingen in moskeër of in groepsverband, interviews en participerende observaties tijdens de activiteiten van organisaties. Hierdoor is er een bias in het onderzoek ten opzichte van de informele netwerken van mannen. Omdat volgens de meeste interpretaties oorlogsvoering en de gewelddadige jihad als zaak van de man wordt beschouwd en de vrouw hierbij

---

30 Jonge kinderen hoeven zich niet te houden aan de scheiding tussen mannen en vrouwen.
31 Een mahram is een mannelijk persoon waar een vrouw niet mee kan trouwen volgens de shari’a. Dit betekent haar vader, broers, ooms en schoonvader.
32 De meeste radicaalislamitische aanslagplegers zijn mannen. Vrouwen kunnen wel een prominente rol spelen in radicaalislamitische kringen of hebben een ondersteunende rol (De Poot & Sonnenschein, 2009). De Belgische Malika El Aroud bijvoorbeeld ronselde moslims om deel te nemen aan terreuropleidingen. Er zijn slechts enkele gevallen bekend waarin vrouwen betrokken zijn in
slechts een ondersteunende rol heeft, heb ik minder zicht gekregen op opvattingen in informele setting over geweld en jihadistische opvattingen die ten grondslag kunnen liggen aan een salafistische geloofsinterpretatie in informele mannelijke netwerken. Opvattingen over de legitimering van geweld bedreigen uiteraard de democratische rechtsorde en zijn daarom van belang in deze studie.


In het begin was het allereerst een ingewikkelde zoektocht welke kleding in welke situatie het meest geschikt was, om mijn integriteit als onderzoeker te bewaren. Ik wilde in de moskee blijk geven van respect voor het gebedshuis en droeg daarom in de gebedsruimten een hoofddoek. Maar lang heeft me de vraag beziggehouden: welk moment moet ik de doek omdoen? Ik droeg het als uiting van respect, maar wilde mensen niet op het verkeerde been zetten. Eerlijkheid over de reden van je aanwezigheid is een belangrijke ethische stelregel in de antropologie (CAA, 1971; NSAV, 1975). Ik moest regelmatig uitleggen dat ik weliswaar geen moslima was, maar wel een hoofddoek droeg. Dit was in de eerste plaats handig: ik kon hierdoor contact leggen. Gelovigen dachten vanwege mijn niet volledig correcte kleding en mijn uiterlijke lichamelijke kenmerken dat ze met een bekeerling van doen hadden en wilden weten hoe, waarom en wanneer ik tot de islam was gekomen. Dat gaf mij de gelegenheid om mijn achtergrond en doelstelling kenbaar te maken, alsmede zelf vragen te stellen. De meerderheid van de reacties op mijn bedekking was positief, maar juist uit het oogpunt van eerlijkheid besloot ik op een gegeven moment buiten religieuze settingen deze niet te dragen, alsmede niet op de weg ernaartoe. Zodra ik een religieuze setting binnentrad, deed ik de doek om. Ik had inmiddels de handigheid om het zonder spiegel, met een paar simpele bewegingen te doen. In het begin lukte me dat niet en moest ik in de trein, de tram of in horecagelegenheden de doek al

zelfmoordaanslagen die in naam van de islam worden gepleegd. De Belgische bekeerlinge Muriël Degauque bijvoorbeeld, die zichzelf opblies in Irak (De Stoop, 2010). Ook speelden vrouwen een rol in de Hofstadgroep in Nederland.

33 Council of Anthropological Association.
34 Nederlandse Sociologische en Antropologische Vereniging.
omdoen. Soms ging ik van huis uit al bedekt over straat. Gevoelens van onzekerheid, oneerlijkheid en medelijden met moslimvrouwen bevingen mij. Toen ik voldoende relaties, handigheid en zelfvertrouwen had opgebouwd, bedacht ik de oplossing om pas in de religieuze setting de doek om te doen. Een andere situatie bood zich daarbij wel aan. Ik kon tijdens een religieuze bijeenkomst lang niet altijd aan iedereen mijn intentie van aanwezigheid kenbaar maken, waardoor ik starende blikken kreeg als ik mijn hoofddoek bij het verlaten van de moskee weer afdeed. Zo ondervond ik aan den lijve hoe sociale druk en schaamte voelen.

Door de hoofddoek te dragen deed ik mee aan een religieuze praktijk en werd ik bovendien onderworpen aan de regels die daarbij horen. Vrouwen leerden hoe ik de doek moest dragen, waarom en vroegen naar mijn ervaringen ermee. Het was buitengewoon lastig om een balans te vinden tussen eerlijkheid, het tonen van respect en het niet onnodig kwetsen van mensen. Antropologisch veldwerk is een uitdagende exercitie, waarbij continu afwegingen moeten worden gemaakt tussen ethische en methodische regels (Fine, 1993; Cohen, 2000).

Tot slot wil ik benadrukken dat de namen van de informanten die in dit onderzoek gebruikt worden, gefingeerd zijn, in het kader van het recht van informanten op anonimiteit (CAA, 1971; NSAV, 1975, Spradley, 1980: 24). Wanneer het een citaat betreft uit een openbare bron of wanneer ik toestemming gekregen heb, gebruik ik wel een echte naam.
Hoofdstuk 3 Definietie van autonomie

In deze studie onderzoek ik de verhouding tussen de salafi-beweging en de democratische waarde van autonomie, die als problematisch verondersteld wordt. Ik zal dat doen door te onderzoeken wat de exitmogelijkheden zijn in de salafi-beweging. In dit hoofdstuk leg ik eerst uit hoe ik autonomie begrijp als democratische waarde volgens politiek-theoretische invalshoeken. Bovendien beschrijf ik hoe autonomie samenhangt met vrijheid, politieke rechten en noties van het zelf. Ik wil laten zien dat autonomie een belangrijke waarde is in de democratische rechtsstaat, maar geen absolute waarde. Daarnaast beschrijf ik hoe autonomie alleen kan bestaan onder bepaalde condities en hoe de (beleving van) autonomie van het individu geconstrueerd wordt door iemands omgeving, en daar zelfs sterk afhankelijk van is. Ik problematiser daarmee het ideaal van persoonlijke autonomie en kom tot een politiek begrip van autonomie dat als uitgangspunt in mijn onderzoek geldt. Wel onderken ik door de belemmeringen van exitmogelijkheden te betrekken, de tekortkoming van dit politieke begrip van autonomie.

3.1 Autonomie als kernwaarde van de liberale democratie

Wat is autonomie? Waarom is het waarborgen van de autonomie van het individu zo belangrijk? Volgens Rawls is autonomie een fundamenteel recht dat kenmerkend is voor de liberaal-democratische samenleving. De samenleving moet volgens hem individuen de rechten van vrijheid garanderen en daarmee de mogelijkheid creëren om een autonoom leven te leiden (Rawls, 1971). Autonomie is het principe dat de mens zijn leven zelf invult en vorm geeft. Autonomie is het synoniem voor zelfbeschikking. De autonomie van het individu wordt als één van de kernwaarden beschouwd waarop een democratie gebaseerd is (Harrison, 1993; Raz, 1986). Democratie impliceert autonomie van burgers omdat in een democratie ‘het volk zichzelf regeert’. De moderne democratie waarborgt tevens autonomie van het individu: zij biedt burgers het recht op vrijheid van godsdienst, gedachte en geweten. Ze gaat uit van moreel pluralisme en moreel relativisme en toont zich neutraal in de formulering van waarheden over het goede of juiste leven (March, 2005). Burgers mogen zelf bepalen hoe zij hun leven inrichten en moeten beschermd worden tegen dwang en geweld van de staat en van medeburgers. Zowel de staat als burgers onderling mogen elkaar niet dwingend (morele) waarheden opleggen. Autonomie gaat daarom zowel over de verhouding tussen de staat en individuen en over individuen onderling. Een waarheid claimende geloofsstroming staat daarom op gespannen voet met deze democratische kernwaarde omdat het moreel pluralisme per definitie ontkent. Tegelijkertijd geeft de democratie ruimte voor waarheid claimende levensvisies: iedere burger mag denken en geloven wat hij wil, dus ook in een absolute waarheid. Hoe kan de autonomie van individuen die zich onderwerpen aan een waarheid claimend geloofstregime, zoals het salafisme, dan beschermd worden? Om deze vraag te beantwoorden moeten we eerst weten wat autonomie precies is en de voorwaarden kennen om autonoom te kunnen zijn.

Ons begrip van autonomie gaat terug naar de filosofie van Kant die morele autonomie centraal stelt in de ethiek en politieke filosofie. Kant heeft een sterke invloed gehad op ons denken over autonomie en vrijheid en heeft de basis gevormd van de universele mensenrechten zoals de vrijheid van gedachte en godsdienst. Autonomie legt hij uit als de persoonlijke wil die zichzelf wetten voorschrijft en daarnaar handelt. De
autonomie van de wil is volgens Kant een uitvloeisel van de rationele rede (Kant, 2007). Er is geen sprake van een autonome handeling als deze niet gebaseerd is op een rationeel proces volgens Kant. Zijn belangrijke werk over moraal, *Grundlegung zur metaphysik der Sitten* uit 1785, heeft ons denken over ethiek en de universele mensenrechten in belangrijke mate beïnvloed. Hierin gaat hij ervan uit dat personen gerespecteerd dienen te worden als doel op zich. Volgens Kant is het handelen van een mens niet vrij als het de bevrediging van verlangens en behoeften als doel heeft of gebaseerd is op sociale conditionering. Hij zet zich af tegen een utilitaristisch begrip van vrijheid. Gedrag dat bepaald wordt door zaken die buiten ons om gegeven zijn, is niet vrij. Kant spreekt in dat geval van heteronoom handelen. Verlangens, behoeften en sociale determinanten zijn bepalingen die buiten ons gegeven zijn. De mens onderscheidt zich van dieren door het vermogen tot toepassing van de rede en het vermogen tot vrijheid. We zijn niet alleen zintuiglijke maar ook rationele wezens. Alleen door de zuivere praktische rede kan de mens komen tot morele principes. Verlangens en behoeften kunnen niet de basis zijn van moreel besef. De beweegreden van ons handelen moet om moreel te zijn niet op neiging zijn gebaseerd, maar op wat Kant noemt: plicht. Een persoon handelt alleen vrij als de wil autonoom bepaald is, dat wil zeggen bepaald is door een wet die ik mijzelf heb opgelegd, niet één die gegeven is. De wet die we ons zelf opleggen, is gebaseerd op de rede. Utilitaristen geven volgens Kant de rede een louter instrumentele waarde: de rede als het instrument om behoeften en verlangens te bevredigen. De rede kan echter ook *a priori* wetten uitvaardigingen, onafhankelijk van empirische doeleinden. Dit noemt Kant de praktische rede die van belang is bij moreel handelen.\(^{35}\)

Mill heeft autonomie verder uitgebreid van een moreel begrip van autonomie naar een breder begrip van autonomie, dat uitgaat van persoonlijke autonomie. Bij persoonlijke autonomie leidt een persoon een leven zonder beperkingen en belemmeringen die hij naar eigen inzicht kan vormgeven, zolang hij anderen geen schade toebrengt (Mill, 1974). De ideeën van Kant en Mill hebben het denken over autonomie in het politiek liberalisme van de moderne tijd sterk bepaald. In het hedendaagse denken over autonomie staan immers de rede in de vorm van het reflecterende en kritische zelf, de onafhankelijkheid van het zelf en de afwezigheid van dwang (hetzij in de vorm van geweld, traditie of cultuur) centraal, evenals de vrijheidsrechten die de autonomie van het individu beschermen. De waarde autonomie houdt verband met de vrijheidsrechten die er in de democratische rechtsstaat gelden, zoals vrijheid van gedachte, godsdienst en meningsuiting, het recht op autonomie van andersdenkenden en de mogelijkheden van burgers om macht uit te oefenen (hierna politieke rechten of vrijheidsrechten genoemd).

\(^{35}\) Kant maakt onderscheid tussen twee manieren waarop de rede de wil kan aansturen. De instrumentele rede noemt hij de hypothetische imperatief, die verwijst naar doelen en daarvan afhankelijk is. De tweede manier waarop de rede de wil stuurt noemt hij de categorische imperatief die geldt als onvoorwaardelijke imperatief. Een handeling staat hierbij niet in dienst van een doel maar vormt een doel op zichzelf, dat altijd van toepassing is. Alleen de categorische imperatief kan een morele imperatief zijn. Het categorische imperatief bestaat uit twee uitgangspunten:

1) 'Handel alleen volgens die maxime waardoor je tegelijkertijd kunt willen dat het een algemene wet wordt' en 2) 'Handel zo dat je het mens-zijn zowel in je eigen persoon als in de persoon van ieder ander, nooit louter als middel, maar tegelijkertijd altijd als doel ziet.' Kant koppelt dit morele handelen aan vrijheid. Enkel handelen naar categorisch imperatief is volgens Kant vrij handelen. Er is sprake van heteronoom onvrij handelen als het handelen uitgaat van een belang of doel dat buiten mij gegeven is (Sandel, 2009/2010, 124-147).
Daarnaast beschermt de democratie de autonomie van haar burgers door het principe van gelijkheid en het beschikbaar stellen en toegankelijk maken van (keuze)mogelijkheden. Een democratische staat moet de burgers niet alleen vrijheden garanderen om hun leven naar eigen inzicht in te vullen en te belijden, maar ook waardevolle opties beschikbaar stellen en armoede bestrijden (Roessler, 2010). Ook armoede zorgt immers voor een beperking van de mogelijkheden en beperkt daarmee autonomie. Het leven in armoede is alleen gericht op de bevrediging van de eerste levensbehoeften. De vrijheid om het leven naar eigen inzicht in te vullen en de mogelijkheid tot zelfontplooiing zijn daarmee afwezig (Roessler, 2010: 15). De staat draagt in deze redenering ook een verantwoordelijkheid voor het beschikbaar stellen van gezondheidszorg en onderwijs en de bestrijding van armoede (March, 2005). Autonomie bestaat in ieder geval uit vijf elementen:

1. Afwezigheid van dwang
2. Politieke rechten
3. Keuzemogelijkheden
4. Kritische reflectie
5. Authenticiteit

Deze vijf elementen zal ik verder uitwerken. Omdat kritische reflectie en authenticiteit meer uitwerking behoeven zal ik hier een aparte paragraaf (3.2) aan besteden.

**Autonomie, vrijheid en dwang**

Waarom wordt er zoveel waarde gehecht aan autonomie en wat is precies de relatie tussen autonomie en vrijheid? Vrijheid wordt beschouwd als een belangrijke waarde, en autonomie is er een concretisering van (Harrison, 2003). Autonomie betekent vrijheid, maar vrijheid betekent niet per se autonomie. Er bestaan grofweg twee definities van vrijheid (Harrison, 1993). Er wordt onderscheid gemaakt tussen een negatief en een positief begrip van vrijheid. In de klassieke liberale traditie van Hobbes en Locke wordt vrijheid gedefinieerd als de afwezigheid van belemmeringen. Er is sprake van vrijheid als er vrijheid is van keuze zonder belemmeringen van buitenaf. Dit is de negatieve benadering. Een positief begrip wordt vertolkt in het gedachtegoed van Rousseau. Volgens Rousseau is er sprake van vrijheid wanneer de behoeften van mensen worden bevredigd. Het gaat hierbij dus niet om vrijheid van, maar vrijheid tot. Een mens kan zich echter vergissen over wat hij werkelijk verlangt. Er zijn wellicht belangen waarvan hij zich niet bewust is. De overheid moet deze belangen vervullen, vindt Rousseau. Met andere woorden: mensen moeten gedwongen bevrijd worden (*forced to be free*). Vanuit dit idee is het gerechtvaardigd dat een kleine groep die weet hoe welvaart en belangen van mensen bereikt worden, de beslissingen neemt. Het gaat dan om de goedheid van het resultaat en niet om de goedheid van het middel. Deze benadering van Rousseau is terug te vinden in het debat over de hoofddoek, *niqab* en de positie van de moslimvrouw. Het argument dat vaak de overhand heeft in de discussies is dat de bedekking van de moslimvrouw een symbool en uiting is van onderdrukking. Er wordt hierbij geen rekening gehouden met de argumenten die deze vrouwen zelf aandragen. Deze argumenten worden afgedaan als vals bewustzijn. Verwarrend daarbij is dat sommige vrouwen hun kledingwijze verantwoorden als uitdrukkingen van hun vrijheid en als eigen keuze. Hiermee definiëren zij zichzelf juist op basis van de breed geaccepteerde norm van
persoonlijke keuze en individualisme en reageren zij op de kritiek op de hoofddoek (Bartels, 2005). Tegenstanders zien de kledingwijze primair als belemmering van de emancipatie van de moslimvrouw. Een verbod op bepaalde kledingwijze (zoals de hoofddoek en de niqab) zou deze vrouwen bevrijden. Vrouwen worden vanuit deze redenering ‘gedwongen bevrijd’.

In navolging van de democratieopvatting van Harrison stel ik dat de manier waarop een resultaat of besluit bereikt wordt belangrijker is dan het resultaat of besluit zelf. Mensen ervaren immers niet dat ze vrij zijn als ze gedwongen worden, ook al worden hun verlangens bevredigd. Het gaat niet alleen om wát ze verkrijgen, maar ook hóe ze het verkrijgen. Mensen denken alleen dat ze vrij zijn als ze dingen krijgen of verwezenlijken als een resultaat van hun eigen keuze. Is dat laatste niet het geval dan hebben zij het niet bereikt, ook al is het het juiste resultaat. Harrison legt hiermee de belangrijkste voorwaarde voor autonomie uit: procedurele onafhankelijkheid. Harrison spreekt daarom van procedurele autonomie. Ik sluit me aan bij het belang van procedurele onafhankelijkheid in het begrip van vrijheid en autonomie. Het gaat erom dat iemand tot een besluit komt op basis van vrijwillig handelen en kiezen. Het resultaat van deze keuze is van ondergeschikt belang. Een vrijwillige keuze tot het dragen van een niqab is op basis van deze benadering te verkiezen boven het gedwongen worden er geen te dragen. Vanuit een westerse normatieve vrijheidsinterpretatie waarin het dragen van een niqab verworpen wordt, lijkt de laatste optie een betere te zijn. Echter, wanneer we rederen vanuit het beginsel van procedurele onafhankelijkheid als belangrijkste voorwaarde van de autonomie van het individu, is de eerste optie de betere. In de volgende vergelijking komt dit verschil in benadering van autonomie ook naar voren: iemand die vrijwillig kiest voor een vegetarisch dieet en iemand die gedwongen wordt ook vlees te eten. Wellicht geniet autonomie als beoogd resultaat voorkeur, procedurele onafhankelijkheid is belangrijker om de autonomie van het individu te waarborgen, met de uitdrukkelijke uitzondering dat iemand zichzelf of anderen geen schade berokkent (zie verderop Mill over het ‘harm principle’, het schadebeginsel). De manier waarop een beslissing wordt genomen is van even groot belang als de beslissing zelf. Soms is zelfs een minder goed besluit/antwoord/resultaat te prefereren wanneer deze bereikt is via een betere weg. Op deze weg dient autonomie gerespecteerd te worden. Autonomie impliceert legitimiteit van verkeerde beslissingen, zolang deze autonomo besloten worden. Vrijheid kan, zoals ik heb laten zien, op meerdere manieren uitgelegd en bereikt worden. Daarom is de meer specifieke term autonomie geschikter als kernwaarde van de democratie (Harrison, 1993). Autonomie gaat over de vrijheid van keuze en de uitvoering van de (eigen) wil en niet over de vrijheid die bereikt wordt door bevrediging van verlangen.

Autonomie, politieke rechten en keuzemogelijkheden

Autonomie is weliswaar een belangrijke kernwaarde in een democratie, zij kan in deze context echter niet functioneren als absoluut recht. De politieke rechten in een democratie beschermen autonomie. Harrison combineert een utilitaristische en een rechtengebaseerde visie in zijn uitleg van ‘graduele’ autonomie om de verhouding tussen democratie en autonomie zichtbaar te maken. In het utilitarisme wordt gestreefd naar het maximaliseren van een bepaalde waarde; bij de laatste visie geldt een waarde als recht van elk individu. Als autonomie als absoluut recht wordt beschouwd, dan betekent meer overheid minder autonomie, ook in een democratie. Bij absolute autonomie wordt elke beslissing van een individu alleen door zijn eigen
wil bepaald. Dit is echter moeilijk te combineren met andere waarden. Bij absolute autonomie is het immers niet mogelijk om afspraken te maken of beloften te doen. Als mensen zich engageren in een gemeenschap, dan betekent dit dat zij gebonden zijn aan de beslissingen van deze gemeenschap. Daarmee verliezen ze een deel van hun autonomie. Harrison geeft aan dat we vrijer zijn door afspraken (in de vorm van instituties), vanuit een positieve benadering van vrijheid. Instituties kunnen onze wil en verlangens bevredigen waardoor we vrijer zijn. Door deze afspraken is de autonomie van individuen echter beperkt. Dus om tot meer vrijheid te komen moet soms de autonomie van anderen opgeofferd worden.

In principe zouden we autonomie als een recht willen beschouwen dat voor iedereen geldt en dus absoluut is. Maar in de context van de democratie is dat niet uitvoerbaar, omdat de meerderheid regeert. Omdat de meerderheid regeert, zal de minderheid zijn autonomie deels moeten opofferen. Van absolute autonomie kan geen sprake zijn. Wel kan er gestreefd worden naar zoveel mogelijk autonomie. We offeren in principe de autonomie van de minderheid op om de autonomie van anderen te maximaliseren. Vanuit een Kantiërs invalshoek is het moreel niet aanvaardbaar om mensen iets te laten doen omwille van anderen. Vanuit deze visie is democratie niet verenigbaar met autonomie als een absoluut recht. Een andere benadering is nodig. Autonomie kan beschouwd worden als een recht dat een individu zelf weer kan afstoten. In deze context betekent het dat mensen autonoom kunnen kiezen om onder een overheid te staan waardoor ze een deel van hun autonomie verliezen. De beslissing was autonomo, de consequentie van de beslissing is echter het verlies van hun autonomie. Iedereen die autonoom stemt, stemt er tegelijk mee in de resultaten ervan te gehoorzamen. Harrison laat zien dat de Kantiërs benadering democratie niet in de weg staat. Een minderheid kan niet bepalen wat er gebeurt, maar ze kan macht wel proberen te beïnvloeden. Elk individu kan invloed uitoefenen in een democratie, of deze nu tot de minderheid of meerderheid behoort (Harrison, 1993). Daarnaast geniet de minderheid bescherming tegen een intolerante meerderheid door de grondrechten die burgers genieten in een democratie. Burgers bezitten in een democratie meer autonomie dan in andere politieke systemen, hoewel deze autonomie niet absoluut is. Hoewel autonomie in een democratie niet als absolute kernwaarde kan gelden, wordt deze wel beschermd door grondrechten. De politieke rechten zorgen ervoor dat een burger invloed kan uitoefenen op zijn eigen leven en beschermen de autonomie van het individu ook al is deze noodzakelijkerwijs begrensd.

Een democratie moet daarnaast de autonomie van haar burgers waarborgen door keuzemogelijkheden te bieden, de toegang tot onderwijs en gezondheidszorg, en door armoede te bestrijden (March, 2005; Roessler, 2010). De macht over een eigen situatie is de waarde van autonomie. Daarom is het belangrijk dat er dingen zijn om te kiezen en dat iemand kán kiezen. Een staat kan autonomie daarom bevorderen dan wel begrenzen, door de mate van keuzevrijheid en keuzemogelijkheden die beschikbaar worden gesteld. Het functioneren van de democratie is echter geen object van dit onderzoek. Wel gaat het in dit onderzoek om de relatie tussen de salafi-beweging en zoals ik het hier noem ‘civic competence’: de kennis en toegang tot keuzemogelijkheden, politieke rechten en het respecteren ervan.

3.2 Autonomie, reflectie en authenticiteit: de constructie van het zelf

Tot nu toe heb ik twee belangrijke voorwaarden van autonomie besproken: procedurele onafhankelijkheid en civic competence. Theoretici voegen hier nog twee

**Reflectie en authenticiteit**


Reflectief vermogen en authenticiteit zijn de basiselementen waardoor kritische zelfreflectie mogelijk is. Dworkin ziet naast procedurele onafhankelijkheid, reflectief vermogen als voorwaarde voor autonomie. Om een autonoom leven te leiden moet vanuit deze redenering een persoon niet alleen vrij zijn van externe dwang, hij of zij moet ook bepaalde capaciteiten beschikken. Raz verdeelt deze voorwaarden van autonomie in drie onderdelen: geestelijke vermogens, adequate keuzemogelijkheden en (procedurele) onafhankelijkheid (1986: 372-378, 408). In de eerste plaats moet een persoon beschikken over de mentale vermogens en vaardigheden om te kunnen reflecteren, te redeneren en de genomen beslissingen ook in de praktijk te brengen en te realiseren. Het gaat dus om bepaalde competenties die gegeven of aangeleerd zijn.


‘Autonomy is conceived of as a second order capacity of persons to reflect critically upon their first-order preferences, desires, wishes, and so forth and the capacity to accept or attempt to change these in light of higher-order preferences and values.’ (1988: 20).

‘The idea of autonomy is not merely an evaluative or reflective notion, but includes as well the ability both to alter one’s preferences and to make them effective in one’s actions and, indeed, to make them effective because one has reflected upon them and adopted them as one’s own.’ (Dworkin, 1988: 17).

Frankfurt spreekt vervolgens van een vrije wil wanneer iemand vrij is te willen wat hij wil, dat hij wil wat hij ook echt wil. Als, met andere woorden, de tweede categorie wilsuiting je wil is, dan is er sprake van vrije wil (Frankfurt, 1971).

Zelfreflectie wordt dus door theoretici opgevat als absolute basisvoorwaarde voor autonomie en zelfverwezenlijking. Het belang van de context van autonomie in het
politiek-liberale denken zit vooral in de afwezigheid van dwang en manipulatie om tot zelfreflectie, authenticiteit en daarmee autonomie te komen. Om een autonoom leven te kunnen leiden, moet een persoon niet onder dwang staan van de wil van anderen, omdat het reflectie en keuzemogelijkheden verhinderd, stellen politiek-theoretici. Autonomie gaat niet samen met onderdrukking. Onderdrukking hoeft niet alleen een fysieke vorm aan te nemen om autonomie te belemmeren. Er kunnen ook subtiere vormen van geweld en dwang bestaan, die een verbaal of sociaal karakter dragen. Ook de dreiging van geweld of dwang kan autonomie in de weg staan. Er wordt echter weinig gezegd over de ontwikkeling van het reflecterende zelf. Waar komen de waarden die reflectie mogelijk maken vandaan? Waarop berust de autoriteit van argumenten die gebruikt worden in reflectie, identificatie en zelfverwezenlijking? Ik zal laten zien dat er geen sprake is van een zelf dat geheel los staat van gemeenschap, cultuur of traditie.

**Autonomie en de constructie van het (sociale) zelf**


Het concept ‘vals bewustzijn’ wordt vaker gebruikt in de context van de keuze van een vrouw voor patriarchale praktijken, zoals bijvoorbeeld de keuze voor de hoofddoek bij moslima’s. De moslimvrouw wordt vaak in oppositionele termen gekenschetst, zij is of vrij zonder hoofddoek of onderdrukt mét, zij biedt verzet of zij is gehoorzaam. Deze dichotomie biedt echter geen ruimte aan de verscheidenheid in de wijze waarop normen beleefd worden en schiet daarmee te kort (Hirschkind & Mahmood, 2002; Mahmood, 2005; Scott, 2009). Hoewel Friedman een behoorlijk extreme beeld neerzet van de heteronomie van de vrouw, raakt ze wel een belangrijk punt die in het politiek-liberale denken over autonomie slechts zeer beperkt aan bod komt. De rationaliteit en de reflectie op het zelf die noodzakelijk zijn voor autonomie,

De relatie tussen het zelf en het sociale is echter complexer. Ik stel dat het westere concept van het zelf onterecht wordt begrepen als geheel autonoom en individueel en het zelf in niet-westerse culturen beschreven als het tekort aan deze kenmerken. Elke cultuur ontstaat uit individuen die handelen en reflecteren. Het hangt van de context af of iets (in dit geval het zelf) het product of de oorzaak van iets is. Er is geen strakke dichotomie tussen het zelf en de ander. Er is een voortdurende wisselwerking. Cultuur is het product van de ontmoetingen, dialogen en onderhandelingen tussen individuen. Cultuur is niet per definitie de oorzaak van de constructie van het zelf, het kan eveneens het gevolg zijn van het zelf (Sökefeld, 1999). Postmodernisten bekritiseren terecht de notie van het autonome zelf als geheel transparant, consistent en gerationaliseerd (Waldron, 2005: 339). Een autonoom persoon past zijn leven al dan niet aan, aan de rationaliteit die hij ontwikkelt. Hij ontwikkelt een concept van zichzelf op basis van ervaringen, opvoeding en omgeving. Een autonoom persoon ontwikkelt zijn leven op basis van onontwikkelde waarden en argumenten. De situatie waar een mens in leeft en zijn karakter beperken zijn autonomie (Archard, 1992: 157-170). In de eerste plaats staat de mens in bepaalde mate onder invloed van zijn biologische achtergrond, voeding, educatie, en sociale en historische omgeving. In de tweede plaats heeft de mens de mogelijkheid om te reflecteren en zijn karakter te bepalen. De rationaliteit die reflecteert is gebaseerd op dieperliggende waarden die bij het karakter horen of bepaald worden door sociale situatie. Reflectie op deze sociale situatie is weliswaar mogelijk maar begrensd, omdat het waardesysteem van een samenleving een zekere samenhang kent die niet makkelijk is te doorbreken.
Communitaristen stellen dat de gemeenschap voorziet in een belangrijke behoeftet van de mens om ergens bij te horen. De mens heeft behoefte om zich te identificeren met een groep die bepaalde waarden en doelen nastreeft. De verbondenheid met een gemeenschap die een deel kan vormen van iemands identiteit, kan echter de distantie in de weg staan die nodig is om tot kritische reflectie te komen op de waarden en doelen die de gemeenschap nastreeft. Is het mogelijk om je autonomie te behouden en tegelijkertijd je geheel te identificeren met de gemeenschap waartoe je behoort? Iemand kan zijn autonomie behouden ondanks deelname en verbondenheid aan een gemeenschap, mits er adequate alternatieven mogelijk zijn en er geen sprake is van manipulatie en dwang (Mason, 1992). Exitmogelijkheden zijn hierbij significant. Ook hoeft reflectie op elementen van de gemeenschap nog niet te impliceren dat je je verbondenheid en identificatie met de gemeenschap loslaat (Mason, 1992: 182). Mensen kunnen afstand nemen van elementen van een gemeenschap, maar er nog steeds deel van uit maken, uiteraard onder de voorwaarde dat in deze gemeenschap de vrijheidsrechten worden gerespecteerd. Een gemeenschap moet de politieke rechten onderstrepen die ruimte bieden aan deviente opvattingen en discussie. Autonomie en relationaliteit sluiten elkaar niet uit, sterker nog: ze maken elkaar mogelijk. De sociale context laat zien welke mogelijkheden er zijn en de eigen kring leert ons de competenties om autonoom te zijn. De gemeenschap heeft dus niet alleen een instrumentele waarde maar ook een intrinsieke. Opvoeding, educatie en relaties kunnen ons leren autonoom te zijn (Roessler, 2010).

In navolging van Cuypers’ concept stel ik dat autonomie en authenticiteit alleen tot stand kunnen komen door sociale afhankelijkheid en de normatieve attitudes en erkenning van anderen. Een onafhankelijk reflecterend zelf bestaat niet, er is sprake van heteronome autonomie (Cuypers, 2001). Om tot autonomie te kunnen komen is in de eerste plaats reflectie op het zelf, bewustzijn van het zelf, evaluatie van het zelf en identificatie met het zelf nodig (Dworkin, 1988). Zelfreflectie (competentie) en identificatie (authenticiteit) met het zelf zijn de basiselementen van autonomie (Raz, 1986; Dworkin, 1988). Het gaat over de notie van het zelf. Als je autonomie definieert, moet je ook tot een definitie van het zelf komen. Wat is het zelf eigenlijk? Deze reflectie, evaluatie en identificatie kunnen alleen in dialoog met anderen plaatsvinden omdat er geen op zichzelf staand zelf kan bestaan. Om tot dit punt te komen vraagt Cuypers zich af waarop de autoriteit van zelfreflectie is gebaseerd. Cuypers gaat in tegen het liberale idee van zelfreflectie als rationeel en onafhankelijk. Volgens deze notie moet deze zelfreflectie niet steunen op niet zelfgekozen waarden of waarden die gebaseerd zijn op religieuze of morele autoriteit en culturele waardesystemen. Cuypers stelt juist dat zelfreflectie en zelfevaluatie niet onafhankelijk kunnen zijn van sociale normen en principes. Het proces van zelfevaluatie is voor een groot deel juist afhankelijk van de normatieve impact van de attitudes van andere mensen. Een geïsoleerd individu heeft immers niet de capaciteit om betekenis te creëren. Sociale gebruiken, meningen en levensvormen zijn zelfs noodzakelijk om betekenis te kunnen geven. Ze beletten de autonomie niet, maar dragen eraan bij. Cuypers gaat uit van de morele dimensie van de zelfreflectie. De tweede categorie reflectieve competentie van Dworkin (zie begin paragraaf) is volgens Cuypers gebaseerd op een waardesysteem. De evaluatieve autoriteit van de tweede categorie op verlangens en handelingen uit de eerste categorie is gebaseerd op waarden. Waarden ontstaan niet in isolement maar hebben altijd een sociale oorsprong. Een persoon in isolement kan geen normatieve betekenissen vormen.

Juist in de moderne samenleving waarin de invloed van een traditioneel waardensysteem op de constructie van identiteit is weggevallen en het ideaal van authenticiteit belangrijk is geworden, is de erkenning van anderen nodig om op ons zelf te kunnen reflecteren en onszelf te waarderen. Identiteit is niet langer iets vanzelfsprekends dat logisch voortvloeit uit een gegeven sociaal-maatschappelijke orde. Identiteit is nu iets dat ontstaat in, gevormd wordt door en afhankelijk is van relaties met anderen (Taylor, 1991: 47-49). Zonder de normatieve invloed van anderen kan een persoon niet tot authentieke autonomie komen (Cuypers, 2001; Taylor, 1991). Op de tweede plaats vinden zelfreflectie en zelfevaluatie plaats in de context van een waardesysteem van een gemeenschap dat betekenis draagt. Taylor spreekt van *horizons of significance*. Het zelf kan volgens Taylor niet zelf determinerend zijn. Extreem individualisme is in wezen zelfdestructief. Als alles van betekenis kan zijn in zelfreflectie en zelfevaluatie, dan is in wezen niks van betekenis. Een waardesysteem is nodig om tot bovenstaande te komen. We kunnen onszelf alleen definiëren op basis van dat wat waarde heeft. Deze waardesystemen zijn niet zelfgekozen maar onderdeel van een historisch gegroeid lidmaatschap van een gemeenschap (Taylor, 1991: 35-37).

Het zelf dat kritisch kan staan tegenover bestaande waardensystemen en zich niet blindelings wil conformeren (volgens het klassieke ideaal van autonomie) is volgens deze analyse van Taylor en Cuypers alleen mogelijk als er een *horizon of significance* is waarin zelfverwezenlijking en kritisch denken waardevolle idealen zijn (Cuypers, 2001: 147). Wordt kritisch denken (in tegenstelling tot conformisme) als waarde gedeeld in de salafistische gemeenschap? Hoe wordt omgegaan met kritische geluiden en discussie in de salafistische gemeenschap? En hoe wordt zelfverwezenlijking gewaardeerd en geïnterpreteerd in deze gemeenschap? Hiermee zijn we weer terug bij het belang van dominante waarden in een samenleving of in dit geval een religieuze gemeenschap die autonomie al of niet mogelijk maakt. In het geval van de moderne democratie gaat het om de waarde autonomie, dat moreel pluralisme impliceert.


‘Self-reflexivity is not a universal human attribute [here but, as Foucault suggested] a particular kind of relation to oneself whose form fundamentally depends on the practice of subjectivation through which the individual is produced.’ (Mahmood, 2005:32).

Agency moet niet als binaire oppositie tussen het zelf en het sociale worden uitgelegd (Mahmood, 2005). Mahmood komt tot een begrip van agency dat ruimte geeft aan verschillende manieren waarop een subject op basis van de machtsrelaties vorm geeft aan morele codes in de ethische praktijk.

‘(...) think of agency not as a synonym for resistance to relations of domination, but as a capacity for action that historically specific relations of subordination enable and create’. (Mahmood, 2001: 203).

Het gaat niet alleen om normen en attitudes maar om de praktijk die voortvloeit uit deze normen. En deze is zeker niet eenduidig, deze wordt op verschillende manieren gepraktiseerd. Door de ethische praktijk te bestuderen kan de vorming van subjectiviteit geanalyseerd worden (Mahmood, 2005: 28-29). Volgens Mahmood kunnen er ook andere vormen van agency bestaan die niet per se op liberale principes gebaseerd zijn. Gehoorzaamheid aan een godheid kan vanuit deze analyse ook beschouwd worden als een andere vorm van agency in relatie tot het zelf (Mahmood,

36 Met discursieve (ofwel discours producerende) tradities bedoel ik de betekenisystemen die onder andere door taalgebruik, sociale en lichamelijke handelingen en praktijken geconstruueerd worden en die de werkelijkheid ordenen en interpreteren en daarmee macht uitoefenen op de constructie van het zelf.
2005). Ook kunnen liberale en religieuze noties (Scott, 2009). In dit onderzoek wil ik in navolging van Mahmood, Scott en Fadil laten zien dat salafi’s zichzelf aan de hand van autonomie en authenticiteit definiëren.

In deze paragraaf heb ik laten zien dat de notie van een kritisch, reflecterend en authentiek zelf als voorwaarde van autonomie problematisch is. Het is moeilijk te meten wanneer iemand zonder inmenging van omgeving tot een handeling, gedachte of besluit komt en misschien is dat wel helemaal niet mogelijk. Ik wil in de volgende paragraaf laten zien dat procedurele onafhankelijkheid en civic competence, twee andere voorwaarden van autonomie wel bruikbaar zijn als indicatoren in mijn onderzoek naar de relatie tussen de salafi-beweging en autonomie. Dit heeft consequenties voor de begripsafbakening van autonomie en democratie.

3.3 Persoonlijke en politieke autonomie

Autonomie wordt algemeen beschouwd als een fundamentele waarde van de democratie, omdat deze samenhangt met de waarde vrijheid. Autonomie wordt echter op twee manieren begrepen en toegepast, waarbij er een verschil is over tot hoever autonomie moet reiken: is het een alomvattende waarde of louter een politieke waarde? De eerste benadering wordt geassocieerd met het verlichtingsliberalisme van onder meer Mill en Raz, de tweede met het politieke liberalisme van Rawls en een procedurele democratieopvatting (Fennema, 2012; March, 2007b). In de eerste politiek-theoretische stroming gaat men uit van het ideaal van persoonlijke autonomie, in de laatste spreekt men liever over politieke autonomie (Slijper, 1999). Raz interpreteert persoonlijke autonomie niet alleen als de vrijheid die een staat biedt om individuen hun leven naar eigen inzicht in te vullen met de afwezigheid van belemmeringen en dwang (vanuit de notie van negatieve vrijheid). Persoonlijke autonomie wordt daarnaast beschouwd als het vermogen om richting te geven aan een eigen leven en dientengevolge als een moreel ideaal ten aanzien van het persoonlijke leven. Dit vermogen bestaat eruit dat een persoon zijn leven vormgeeft op basis van weloverwogen beslissingen gestoeld op rationele overwegingen en kritische zelfreflectie en zonder dwang van religieuze, traditionele of sociale conventies. Het ideaal gaat uit van de vrijheid om bestaande conventies te bekritiseren en te verwerpen. Een verlichte liberale visie laat een autonome keuze tot het verwerven van autonomie echter niet toe (Wissenburg, 2007).

De politieke visie over liberalisme die uit dit verlichtingsliberalisme voortvloeit, ondersteunt én begrenst het moreel pluralisme. Ook een multiculturalistische maatschappijvisie wordt begrens. De multiculturalere samenleving vergroot de persoonlijke mogelijkheden enerzijds. Anderzijds wordt er intolerantie verkondigd tegenover niet-liberale praktijken die in strijd zijn met persoonlijke autonomie. Het gaat binnen deze visie dan bijvoorbeeld om praktijken als polygamie, religieuze lichaamsbedekking en gearrangeerde huwelijken die per definitie in strijd zijn met persoonlijke autonomie, voor zover deze tot stand komen onder druk van religieuze dogma’s of patriarchale verhoudingen. Het risico van een vergaand verlichtingsideaal van persoonlijke autonomie is dat mensen gedwongen bevrijd moeten worden van schijnbaar onvrije praktijken die zij mogelijk zelf als legitiem ervaren of als vrije keuze presenteren. Dit principe van gedwongen bevrijding zagen we ook bij de filosofie van Rousseau en gaat in tegen het principe van procedurele onafhankelijkheid dat ik in navolging van Harrison en Dworkin leidend acht bij de operationalisering van autonomie. Er zijn mensen in de
liberale samenleving die het ideaal van persoonlijke autonomie nu eenmaal niet onderschrijven. Slijper (1999) legt de vinger op de zere plek: hoe om te gaan met praktijken die niet uitgaan van het ideaal van persoonlijke autonomie? Kan je mensen dwingen om autonoom te zijn, of om autonomie als persoonlijk ideaal te omarmen? Het zogenaamde schadebeginsel is hierbij een belangrijk concept, dat wat mij betreft voor een deel het antwoord geeft op deze vraag. Volgens Mill is ingrijpen van de samenleving in iemands persoonlijke vrijheid alleen gerechtvaardigd als de veiligheid van anderen in het gedrang komt. In Mills belangrijke werk *On liberty* stelt hij:

> ‘That principle is that the sole end for which mankind are warranted, individually or collectively, in interfering with the liberty of action of any of their number is self-protection. That the only purpose for which power can be rightfully exercised over any member of a civilized community, against his will, is to prevent harm to others’ (Mill, 1859/1974: 68).

Volgens dit principe mag dwang vanuit de overheid alleen uitgeoefend worden om geweld te voorkomen of te bestrijden (Raz: 1986, 401). De vraag is echter of er altijd sprake is van (fysieke) dwang of gevaar voor de veiligheid van anderen bij bovengenoemde praktijken. En is dit schadebeginsel voldoende om de individuele rechten van gemeenschappen te beschermen? Volgens Slijper is het relevante criterium om te bepalen of er sprake is van dwang de aanwezigheid of afwezigheid van de instemming van de betrokken persoon met de niet-liberale praktijk. Slijper ziet de visie van het politiek liberalisme van Rawls waarin autonomie als een zuiver politiek begrip wordt vertaald als wel een beter alternatief voor dit probleem. Volgens dit politiek-liberale begrip van autonomie worden burgers niet verplicht het ideaal van persoonlijke autonomie te omarmen, wel moeten zij de individuele rechten en vrijheden die als politieke beginselen gelden in een democratie en het recht op autonomie van andersdenkenden omarmen. Rawls schrijft:

> ‘It (autonomy) is a political and not an ethical value. By that I mean that is realized in public life by affirming the political principles of justice and enjoying the protections of the basic rights and liberties; it is also realized by participating in society’s public affairs and sharing in its collective self-determination over time’ (Rawls, 1993, 77-78).

Volgens het politiek-liberale standpunt van Rawls gaat het om het behoud van soevereiniteit in eigen kring. Personen moeten liberale burgers zijn maar niet per se liberale individuen. Autonomie is hier een zuiver politiek begrip, in plaats van een persoonlijk moreel ideaal. Dit politiek liberalisme is in tegenstelling tot het verlichtingsliberalisme louter een doctrine voor politieke en sociale samenwerking in plaats van dat het uitgaat van een definitie van het goede. Het politiek liberalisme doet geen uitspraak over het goede en stelt het kritisch, rationeel en reflectief denken als persoonlijk ideaal, dat ik eerder al problematiseerde, niet als voorwaarde (Galston, 1995; March, 2007b). Volgens dit politiek-liberale begrip van autonomie is het omarmen van autonomie als persoonlijk ideaal geen voorwaarde, maar een mogelijkheid in een democratische rechtsstaat. Net zo als afwijzing van dit persoonlijk ideaal een mogelijkheid is in de democratische rechtsstaat. Het respecteren van politieke autonomie en de politieke rechten en democratische spelregels die daarmee verbonden zijn, zijn daarmee wél voorwaardelijk, waarbij ook procedurele onafhankelijkheid en authenticiteit centraal staan (zie ook Fennema, 2012). Deze politieke benadering van autonomie respecteert, in tegenstelling tot het verlichtingsliberalisme dat autonomie als persoonlijk ideaal beschouwt, de belangrijkste voorwaarde van autonomie: procedurele onafhankelijkheid. Iemand
heeft vanuit deze politiek-liberale visie van autonomie het recht in een democratie om op procedurele onafhankelijke wijze, met andere woorden vrijwillig, te kiezen voor een leven waarin autonomie niet als persoonlijk ideaal wordt nageleefd. Dit geldt bijvoorbeeld voor personen die vrijwillig kiezen voor de onderwerping aan religieuze dogma’s, zoals een orthodoxe islambeleving, een kloosterleven, of andere dogmatische kaders die ingrijpen op iemands levensstijl, bijvoorbeeld een ascetisch bestaan, een dieet of topsport. Naast het schadebeginsel wordt deze vrijheid ook begrensd wanneer de individuele rechten geschonden worden binnen groepen. De liberale rechten mogen leden van groepen of gemeenschappen niet ontzegd worden (Kymlicka, 1992, 1995). Er is discussie over de vraag wanneer de staat het toegestaan is om in te grijpen, zonder haar neutraliteit te verliezen of minderheidsrechten te schenden. Een politiek-liberaal begrip van autonomie houdt alleen geen rekening, zoals Fennema verwoordt, ‘(met) de vraag of de autonomie van de burger geen fictie is die alleen maar een reëlle betekenis krijgt binnen een bepaalde culturele constellatie’ (Fennema, 2012: 283).

Exitmogelijkheden en autonomie

Kymlicka formuleert een terechte kritiek op de politieke notie van autonomie van Rawls, die volgens hem niet voldoende is om de individuele rechten van individuen in gemeenschappen te beschermen. Burgers moeten niet alleen de liberale rechten in het politieke arena omarmen, maar ook in eigen kring individuele rechten waarborgen (Kymlicka, 1995). In de reactie op deze kritiek gaan theoretici ervan uit dat er naast het recht op vereniging (of het vormen van gemeenschappen) een ander fundamenteel recht onvoorwaardelijk moet gelden om de individuele rechten van leden van gemeenschappen te beschermen, namelijk het recht om uit te treden, to dissociate (Galston, 1995; March, 2005). Het politiek liberalisme biedt meer ruimte aan praktijken en levensovertuigingen die het ideaal van persoonlijke autonomie niet omarmen, dan het verlichtingsliberalisme. Maar hoe voorkom je onderdrukking in eigen kring vanuit deze visie? Het gaat erom niet-liberale praktijken alleen te tolereren als er instemming is van het betrokken individu met de niet-liberale praktijk. Maar wanneer is er sprake van een eigen keuze? Wanneer weet je of iemand uit eigen beweging kiest voor het niet omarmen van autonomie als persoonlijk ideaal? Hoe weet je dat er geen subtiele sociale dwang is of onderliggende sociale conventies? Theoretici stellen dat er een zogenoemde exitoptie moet zijn die een toets voor vrijwilligheid is (zie bijvoorbeeld Kukathas, 1992). Vanuit een politiek-liberaal standpunt geldt het recht om te leven volgens de normen van een gemeenschap, ook al onderstrepen deze niet het ideaal van persoonlijke autonomie (Kukathas, 1992). Een gemeenschap geniet legitimitie niet vanuit een standpunt van het erkennen van minderheden of het invoeren van gemeenschapsrechten als eenheden die rechten genieten, maar op basis van de instemming van haar individuele leden. Hiermee ontkent Kukathas dat culturele groepen ‘gegeven’ zijn en onderkent hij tegelijkertijd hun bestaan als verenigingen van individuen die ontstaan zijn door contextuele en historische factoren. Een individu moet op elk moment kunnen besluiten een bepaalde norm of praktijk van een gemeenschap te verwerpen en te verlaten. Deze uitwegmogelijkheid is volgens sommigen het criterium in de bepaling of iemand een niet-liberale praktijk of norm omarmt uit eigen beweging, dus zonder dwang (Slijper, 1999). Authenticiteit ofwel vrijwillige instemming van een individu met een bepaalde norm of gebruik, is belangrijk in de studie naar autonomie binnen de salafistische gemeenschap. Authenticiteit wordt bepaald door de aard van de invloed die iemand
tot een norm motiveert. De invloed moet door de betrokkene niet als vervreemdend ervaren worden en de invloed moet niet de reflectieve en kritische vermogens van de betrokkenen ondermijnen (Musschenga, 2007). Een invloed is niet vervreemdend als iemand zich kan identificeren met de redelijkheid, waarden en overtuigingen die ten grondslag liggen aan een norm of gebruik. Maar dit is moeilijk te meten. De exitmogelijkheid is een bruikbare ingang om te onderzoeken hoe de salafistische gemeenschap zich verhoudt tot autonomie. Maar dit formele recht is niet voldoende om een reële exit te garanderen en het niet gebruiken ervan geldt niet vanzelfsprekend als bewijs van vrijwillige instemming (Green, 1998; Okin, 2002). Dat de praktijk complexer is, wil ik aan de hand van mijn onderzoek naar de salafi-beweging laten zien.

Naast het formele recht moeten er omstandigheden zijn waarbij een exit ook reëel en bereikbaar is. Een complex begrip van exit is hiervoor nodig. Een louter formeel recht beschermt de positie van de meeste kwetsbaren in een groep niet. Kinderen bijvoorbeeld kiezen niet vrijwillig voor deelname aan een gemeenschap of gezin, ze worden in een groep gesocialiseerd (Bader, 2007; Okin, 2002; Spiecker, De Ruyter & Steutel, 2006). Ook culturele praktijken kunnen ertoe bijdragen dat exit weliswaar formeel mogelijk is, maar toch ondenkbaar of onwenselijk voor betrokkenen (Okin, 2002).

De volgende criteria zijn in ieder geval nodig om een exitoptie bereikbaar te maken (Slijper, 1999):
1. er is geen sprake van fysiek of geestelijk geweld bij het naleven van opvattingen en normen (procedurele onafhankelijkheid);
2. er is sprake van kennis over en toegang tot de mogelijkheden van een exitoptie en de kennis dat de staat alternatieven niet verbiedt, met ander woorden: dat iemand bekend is met zijn of haar politieke rechten (civic competence);
3. er moet geen sprake zijn van een alles-of-nietssituatie. Er moeten adequate alternatieven beschikbaar zijn. Iemand kan niet gedwongen worden te assimileren aan heersende normen en waarden; compromissen moeten mogelijk zijn.


---

Is er genoeg kennis over de staat waarin men leeft? Is deze kennis beschikbaar en toegankelijk? Worden de politieke rechten gerespecteerd? De toegang tot kennis is een belangrijke voorwaarde in het bestaan van een reële exitmogelijkheid. Hier komt het belang van de toegang tot (algemeen) onderwijs naar voren zodat kinderen de mogelijkheid krijgen om kennis op te doen van de geldende politieke rechten en alternatieve levens- en denkwijzen (keuzemogelijkheden) (Barry, 2001; Galston, 1995; March, 2005; Reich, 2002; Spiecker et al., 2006). Naast de discussie in hoeverre civic education verplicht moet zijn en hoeverre bijzonder onderwijs problematisch is, is er ook verschil in mening hoever de staat burgers tegemoet moet komen in de kosten van uittreding om uittreding mogelijk te maken (Ben-Borath, 2010; March, 2005).

De criteria van een exitoptie zijn de standaard waarlangs niet-liberale praktijken vanuit een politiek-liberaal standpunt al dan niet getolereerd kunnen worden. Tegelijkertijd zegt de exitoptie iets over de condities van autonomie. Procedurele onafhankelijkheid, kennis van en toegang tot politieke rechten en keuzemogelijkheden zijn daarbij essentieel als voorwaarden van het bestaan van een exitoptie (Slijper, 1999). Hoe verhoudt de salafi-beweging zich tot bovenstaande criteria?

Het is zaak, wil ik de exitmogelijkheden binnen de salafi-beweging onderzoeken, dat ik eerst uitleg hoe ik ‘exit’ opvat. Er kan sprake zijn van ‘exit’ in brede zin en in nauwe zin.

Exit in nauwe zin


Het is daarnaast zinvol je af te vragen welke factoren bijdragen aan een duurzame participatie in groepen en hoe die de kosten van uittreding groter maken. Mensen kunnen bijvoorbeeld door hun betrokkenheid sociale relaties hebben opgebouwd die ze dreigen te verliezen wanneer ze uittreden of kritiek uiten. In sociaalpsychologische studies naar religieuze fundamentalistische en terroristische groepen wordt de aantrekkingskracht van deze bewegingen begrepen op basis van de behoeften die zij
voor hun leden vervullen. Deze groepen bieden individuen die kampen met gevoelens van onzekerheid, frustratie, relatieve deprivatie en woede, een ‘sense of belonging’, zekerheid, zelfvertrouwen, houvast, en een positieve identiteit door een duidelijk afgebakende ideologie, een relatief eenvoudig wereldbeeld, oplossingen en een sterke groepsbinding (Herriot, 2007; Meertens, Prins & Doosje, 2006; Moghaddam, 2005). Ook in sociologische studies naar de voedingsbodem voor radicalisering en deradicalisering krijgen sociaalpsychologische verklaringsmodellen aandacht. Het Nederlandse anti-radicaliseringsbeleid heeft een sterk preventieve focus die gericht is op het wegnemen van de voedingsbodem van radicalisering die vanuit een sociaalpsychologisch kader de aantrekkingskracht tot radicale en terroristische groepen verklaart 38. In het onderzoek naar sociale bewegingen is veel aandacht besteed aan factoren die verbinding met en participatie in een sociale beweging vergroten, belemmeren of verminderen en de motieven om uit te treden (Downton & Wehr, 1998; Klandermans, 2004; Mannarini & Fedi, 2011; Snow et al., 1980; Tilly, 1978). De vraag die niet wordt gesteld, is of het mogelijk is om uit te treden.

Om te weten of er reële exitmogelijkheden zijn, in de nauwe betekenis van het woord, is het zaak om te kijken naar de drempels die uittreden onaantrekkelijk maakt of wellicht onmogelijk. Uittreden kan formeel mogelijk zijn, maar alsnog niet realistisch als de kosten van uittreding hoog zijn (Sørensen, 1997). Uittreden kan behoorlijk ingrijpend zijn voor een individu. De drempels voor uittreding zijn duidelijker te onderscheiden bij scherp afgebakende groepen zoals sekten en bendes. Wat zijn de drempels tegen uittreding in deze groepen? En welke kosten zijn verbonden aan uittreding?

Demant, Slootman, Tillie & Buijs (2008) formuleren de volgende drempels waarvan de eerste drie gelden voor sekten en de laatste drie voor bendes:

1. Sociale afhankelijkheid (daardoor angst in een sociaal vacuüm terecht te komen)
2. Psychische afhankelijkheid (daardoor afbraak van zelfvertrouwen en angst voor moreel vacuüm)
3. Eerder gedane investeringen/hoogte van gedane kosten (daardoor cognitieve dissonantie)
4. Angst voor (fysieke) represailles
5. Angst voor verlies reputatie en bescherming
6. Gemarginaliseerde positie na uittreding (geen maatschappelijke mogelijkheden en kansen).

De voorwaarden van een exitoptie staan als volgt in relatie met bovenstaande drempels.

1. Door dwang en geweld bij de naleving van normen en opvattingen kan iemand angst hebben voor represailles. Ook kan iemand sociaal en psychisch afhankelijk worden.
2. Wanneer iemand geen kennis van exitmogelijkheden en politieke rechten heeft, kan iemand psychisch en sociaal afhankelijk worden.
3. Ten slotte dreigt iemand een marginale positie te krijgen na uittreding wanneer alternatieven niet beschikbaar zijn. Wanneer compromissen onmogelijk zijn, is sprake van een alles-of-nietssituatie.

Deze drempels tot uittreding ontstaan en worden vergroot door isolement (Demant, Slootman, Buijs & Tillie, 2008: 19-21, 106-108). Aanraking met alternatieve denkrichtingen kan leiden tot uittreding, en daarom is er geen sprake van een exitoptie als leiders kennis van alternatieven verbieden. Isolement kan de kennis van exitmogelijkheden, alternatieven en politieke rechten verkleinen en de sociale en psychische afhankelijkheid vergroten.

Men kan zich afvragen of het correct is om de salafistische gemeenschap met sekten te vergelijken, laat staan met bendes. Toch zijn de drempels die voor uittreding van deze groepen gelden, bruikbaar voor de vergelijking met sterk disciplinerende religies zoals het salafisme. Demant et al. gebruiken deze drempels in hun analyse van uittreding uit radicale groepen, zoals de kraakbeweging, rechts-extremistische en islamitisch radicale groepen. Manifesteert het salafisme zich als een gesloten gemeenschap waarin deelname volgens initiatie en selectie plaatsvindt en uittreding problematisch is, of vertoont zij meer de kenmerken van een vrijwilligersorganisatie? Hoe is de interne hiërarchie georganiseerd?

Daarnaast onderzoek ik of er sprake is van isolement, dat de exitmogelijkheden, in nauwe zin zal bemoeilijken. Gedragen de salafistische organisaties zich als ‘gulzige’ instituties39? Verlangen deze organisaties met andere woorden van hun leden breken met (oude) vrienden en familie en vaste leefregels naleven? En zijn er exclusieve sociale relaties die de afhankelijkheid vergroten?

**Exit in brede zin**


---

beledigd) worden en de vrijheid hebben van een afwijkende mening. In de context van een politiek debat betekent dit dat groepen niet mogen worden uitgesloten, dat er niet opgeroepen mag worden tot geweld en dat de menselijke waardigheid in acht genomen dient te worden (Fennema & Maussen, 2000). In hoeverre is er binnen de salafistische gemeenschap ruimte voor het bekritiseren van morele kaders, sprake van tolerantie voor andersdenkenden en vrijheid van religie en wordt er niet opgeroepen tot geweld?


Een burn-out, veroorzaakt door een veelvoudig commitment, kan ook een reden zijn om te breken met een groep (Horgan, 2009). Praktische leefomstandigheden of veranderingen kunnen meetellen, waardoor iemands persoonlijke prioriteiten veranderen: huwelijk, scheiding, leeftijd, verandering in woon- of werksfeer, conflicten met familie of vrienden. Wat zijn de motieven van aanhangers van het salafisme om (gedeeltelijk) te breken met de verkondigde salafistische leer? Is er sprake van partiële exit onder de aanhang van het salafisme en hoe wordt hiermee omgegaan door de gemeenschap? Hoe verloopt de deelname aan het salafisme? Heeft de religiebeleving een experimenteel karakter en verloopt deze in fasen of is deze onomkeerbaar?


In dit onderzoek zal ik de exitmogelijkheden in de salaf-beweging onderzoeken die de autonomie van het individu ondanks het waarde claimende regime beschermen.
3.4 Conclusie

In dit hoofdstuk heb ik de theoretische achtergronden van autonomie als democratische kernwaarde besproken vanuit politiek-theoretische en sociaal-wetenschappelijke invalshoeken. Autonomie hangt samen met vrijheid, volgens een positief en negatief begrip van vrijheid. Autonomie wordt mogelijk gemaakt én beschermd door de geldende politieke rechten. Autonomie is weliswaar een belangrijke waarde in de democratische rechtsstaat, maar zij is niet absoluut. Procedurele onafhankelijkheid, civic competence, keuzemogelijkheden, zelfreflectie en authenticiteit worden door politiek-theoretici als voorwaarden van autonomie geformuleerd. De voorwaarden van zelfreflectie en authenticiteit zijn sterk afhankelijk van iemand omgeving en daarom is het persoonlijk ideaal van het onafhankelijke zelf problematisch. De sociale constructies van onderdelen van het zelf, zoals zelfreflectie, zelfevaluatie en zelfverwezenlijking worden beïnvloed, of zelfs bepaald door waardesystemen die betekenis krijgen door onderlinge relaties (horizons of significance). Tegelijkertijd zijn concepten zoals zelfontwikkeling, authenticiteit en autonomie verweven met de populariteit van orthodoxe bewegingen. Ik wil in deze studie de verwevenheid van een salafistische religiebeleving met de notie van autonomie beschrijven, waarbij ik wil laten zien dat er geen sprake is van een simpele oppositie tussen een onafhankelijk en onderdanig zelf.

Het ideaal van persoonlijke autonomie is ook problematisch omdat wanneer een democratie dit zou afdwingen het moreel pluralisme en vrijheid van religie ontkent, en procedurele onafhankelijkheid schendt. Ik ga daarom uit van een politiek begrip van autonomie in mijn onderzoek. Deze politieke benadering van autonomie die uitgaat van politieke rechten, respecteert procedurele onafhankelijkheid als voorwaarde van autonomie. De exitmogelijkheid beschouw ik als een bruikbare ingang om te onderzoeken hoe de salafistische gemeenschap zich verhoudt tot autonomie. De exitmogelijkheid bestaat uit de voorwaarde van procedurele onafhankelijkheid en civic competence. Ik benader civic competence als de kennis van en toegang tot politieke rechten, keuze- en exitmogelijkheden, en de omarming van deze rechten. Deze politieke rechten zijn individuele rechten: vrijheid van gedachte, vrijheid van religie, vrijheid van meningsuiting en het recht op autonomie van andersdenkenden.

Tegelijkertijd zal ik door de belemmeringen van exitmogelijkheden te betrekken de tekortkoming van dit politieke begrip van autonomie onderkennen. Isolement beschouw ik als de belangrijkste belemmering, waarbij het gaat om maatschappelijke participatie en sociale relaties. De condities én belemmeringen van de exitmogelijkheden bepalen in welke mate de autonomie van het individu in de salafi-beweging gewaarborgd is. Hoe verhouden de politieke, maatschappelijke en religieuze opvattingen en ambities, de praktijk, participatievormen en de organisatievormen van de salafi-beweging zich tot procedurele onafhankelijkheid, civic competence en isolement?

De exitmogelijkheden zal ik behandelen aan de hand van vier thematische hoofdstukken die achtereenvolgens gaan over organisatievormen (hoofdstuk 5), religieuze discipinering (hoofdstuk 6), politieke opvattingen (hoofdstuk 7) en ten slotte participatie (hoofdstuk 8). In het volgende hoofdstuk (4) beschrijf ik eerst de ideologie en ontwikkeling van de salafi-beweging.
Hoofdstuk 4 De ideologie en ontwikkeling van de salafi-beweging

In dit hoofdstuk beschrijf ik de salafistische geloofsinterpretatie, die aan de basis ligt van de transnationale salafi-beweging door de belangrijkste geloofsconcepten toe te lichten (paragraaf 4.2). Ook zal ik de ideologische vertakkingen en de ontwikkeling van de transnationale salafi-beweging beschrijven (4.3). Ten slotte beschrijf ik hoe de term ‘salafi’ of ‘salafist’ gebruikt wordt als zelfdefinitie voor de ‘framing’ van zichzelf en hoe deze groepsgrenzen opbouwt dan wel afbreekt (4.4). De beschrijving van deze drie onderwerpen moeten als inleiding gelezen worden op de hoofdstukken erna die de Nederlandse salafi-beweging analyseren en de onderzoeksvragen beantwoorden. Voordat ik de drie onderwerpen behandel, geef ik eerst (4.1) een inleiding over wat de salafi-beweging is en in welke verhouding deze staat ten opzichte van de islam in het algemeen.

4.1 Salafisme als utopische beweging

In Nederland wonen ongeveer 850.000 moslims. De grootste groep moslims zijn van Turkse en Marokkaanse afkomst of hebben (groot)ouders van Turkse en Marokkaanse afkomst (CBS, 2007). Deze moslims beleeven veelal een soennitische vorm van de islam. Dit betekent geenszins dat zij allen het geloof actief of op dezelfde wijze belijden (Phalet & Haker, 2004). De islam is een monotheïstische godsdienst die in de 7e eeuw op het Arabisch Schiereiland ontstaan is. De islam (letterlijk: onderwerping) is gebaseerd op in ieder geval twee belangrijke religieuze bronnen die gezag hebben: de Koran en de sunna. De Koran wordt beschouwd als het letterlijke woord van God dat geopenbaard is aan de Profeet Mohammed door de engel Jibril (Gabriël). De sunna is de verzameling van op schrift gestelde mondelinge overleveringen (hadith) over de handelingen en uitspraken van Mohammed. Moslims beleeven de islam als de vervolmaking van de voorgaande geopenbaarde monotheïstische religies, namelijk het Jodendom en het christendom. Daarnaast claimt de islam een universele geldigheid: moslims geloven dat de islam voor ieder mens is gekomen en van alle tijden is. Naast vijf centrale geloofsvoorstellingen is de geloofsprikkelkrijt vastgelegd in vijf geloofszuilen die verplicht worden geacht voor iedere moslim. De soennitische moslims vormen het overgrote deel van de moslimbevolking in de wereld, een kleiner deel is sjiietisch. De soennitische islam bestaat uit vier rechtsscholen (madhhabs), die elk een interpretatie en toepassing van de religieuze bronnen voorstaan. Islamitische rechts- en godsdienstgeleerden (ulama) genieten weliswaar op basis van hun kennis over de bronnen gezag, de islam kent echter geen centraal geleid gezag of kerkelijke structuren. De islam kent wereldwijd ondanks de centrale geloofsvoorstellingen in geloof en rituele praktijk en dankzij een gebrek aan centraal georganiseerd religieus gezag, vele interpretaties, stromingen en richtingen (Bartels, 2004a, 2004b; Mandaville, 2007).

40 De vijf geloofsartikelen zijn het geloof in: God als enige God, de engelen, de geopenbaarde boeken, de profeten en de laatste dag. Het geloof in de lotsbeschikking door God, als zesde geloofsartikel, kan daar nog aan toegevoegd worden (Bartels, 2004a; Wagendonk, 1994a).
41 De vijf geloofsartikelen zijn: de geopenbaarde belijdenis, het gebed, het vasten, de armenbelasting en de bedevaart naar Mekka.
42 De opsplitsing tussen soennieten en sjiieten is ontstaan uit een conflict rondom de opvolging van de Profeet Mohammed na zijn dood.
Het salafisme is een interpretatie van de soennitische islam. Het is onbekend hoeveel aanhangers de salafi-beweging in Nederland precies telt. Het IMES rekende uit dat 8% van de moslims in Nederland ontkenkelijk is voor het salafistische gedachtegoed (Roex et al., 2010). Dit indiceert dat het om een kleine minderheid van de Nederlandse moslims gaat. Desalniettemin moet de invloed van de salafi-beweging niet onderschat worden. Deze islamitische geloofsrichting domineert de informatievoorziening over de islam (Hamid, 2009: 400-401), heeft een bijzondere status omdat zij de islam van Saoedi-Aрабië vertegenwoordigen en haar prominenten proberen zich op te werpen als vertegenwoordigers van moslims in Nederland. De AIVD sprak eerst nog zorg uit over de groeiende populariteit van de salafi-beweging onder moslims in Nederland (AIVD, 2007), maar constateerde later dat er sprake is van een stagnatie van deze populariteit door ‘een groeiende weerstand binnen de Nederlandse moslimgemeenschap tegen de radicale dawa’ (AIVD, 2009).

De salafi-beweging is een soennitische hervormingsbeweging die streft naar het herstel van een ‘zuivere’ islam, door morele heropvoeding van de moslimgemeenschap, een letterlijke lezing van de Koran en hadith, afwijzing van religieuze vernieuwing en de imitatie van Mohammed en zijn metgezellen in de begintijd van de islam. Deze begintijd wordt als nastrevenswaardig ideaalbeeld beschouwd. Het moslim-zijn omvat volgens deze benadering zowel het innerlijke geloof als het uiterlijke gedrag. Het salafisme is sociaal en moreel van aard en moet in eerste instantie niet begrepen worden als een vorm van klassiek politiek activisme. De beweging is beter te begrijpen als een utopische beweging die het dagelijkse leven van moslims probeert te reorganiseren conform dit ideaalbeeld door een eigen manier van leven te erer en die zij bevredigender en rechtvaardiger vinden (Kanter, 1972; De Koning, 2011a; Price et al., 2008).

De hervorming van de levensstijl van moslims om hen te beschermen tegen immoraliteit, onderdrukking en verleiding kenmerkt deze utopische beweging (Kanter, 1972; Price, et al., 2008). De salafi-beweging vertoont een aantal kenmerken van de door Kanter beschreven communes of utopische gemeenschap (Kanter, 1972). Zo zetten communes zich net als de salafi-beweging af tegen de buitenwereld die zij negatief verwoorden met categorieën als immoreel, zondig, chaotic, onechtervaardig en ongezond, en streven zij een terugkeer naar een verloren harmonie of eenheid die weer hersteld kan worden door de verandering van levensstijl en sociale instituties, zoals het gezin, vriendschappen, onderwijs etc. Er is in de salafi-beweging net als in de commune tot een bepaalde hoogte sprake van een gemeenschappelijke tegencultuur en bovenal een streven naar perfectie. De focus ligt in de utopische beweging bij het gemeenschapsleven en daarmee op relaties binnen de utopische gemeenschap die scherpomlijnde grenzen kennen. Het creëren en het uiting geven aan een groepsidentiteit op basis van broederschap, uiterlijk en taal is een kenmerk van de utopische beweging (Kanter, 1972). Ik zal in deze studie laten zien dat deze kenmerken ook in meer en mindere mate terug te zien zijn in de Nederlandse salafi-beweging.

De utopische beweging is een speciaal type sociale beweging die niet primair, zoals binnen de klassieke theorie van sociale bewegingen, gericht is op deelname aan,

43 De Saoedische steden Mekka en Medina genieten een bijzonder aanzien in de islam omdat de islam er ontstaan is en zich vandaaruit verspreid heeft. De verplichte pelgrimage naar Mekka vormt tevens één van de vijf geloofszuilen in de islam.
verandering van of omverwerping van het staatsbestel, zoals bijvoorbeeld de vakbondsbeweging, de anarchistische beweging of vrouwenbeweging. Er zijn naast deze klassieke sociale bewegingen ook bewegingen die hervorming van levensstijl voorstaan met een nadruk op identiteit, cultuur en betekenisgeving (Kurzman, 2008). Price et al. noemen de volgende kenmerken van een utopische beweging waarvan ik zal laten zien dat deze ook terug te vinden zijn in de salafi-beweging: een geïdealiseerd verleden als bron voor de opbouw van een alternatieve levensstijl die in tegenstelling tot de omgeving als meer rechtvaardiger en moreel wordt beschouwd, waarbij een bepaalde ideologie, cultuur of religie als resource wordt gebruikt en die georganiseerd is rondom netwerkstructuren zonder centraal geleid gezag (Price et al., 2008).

Het utopisch streven van de salafi-beweging uit zich in het opbouwen van een alternatieve levensstijl van moslims die gebaseerd is op een geïdealiseerd beeld uit het verleden en gericht is op het transformeren van dagelijkse en religieuze praktijken. De salafi-beweging is in de eerste plaats gericht op het creëren van een alternatieve levensstijl via opvoeding en onderwijs om huidige culturele en religieuze praktijken zo te transformeren dat zij conform een ‘zuivere’ islam georganiseerd zijn. Deze ‘zuivere’ islam is volgens salafi’s terug te vinden in de islam zoals de Profeet Mohammed deze uitdroeg, evenals zijn metgezellen en de eerste drie generaties van moslims. Deze begintijd wordt als ideaal beschouwd. Het praktiseren en uitdragen van dit ideaal door specifieke omgangsvormen, waarden, kleding, taal, rituele praktijken, reinheidsvoorschriften, voedselvoorschriften enzovoorts symboliseren en construeren een verbondenheid met en deelname aan een gemeenschap van ‘ware’ gelovigen. Deze alternatieve levensstijl wordt bevredigerder en rechtvaardiger gevonden in de huidige wereld om hen heen die zij als onderdrukkend, immoreel, onrechtvaardig en bedreigend beschouwen. De alternatieve levensstijl biedt het juiste en enige alternatief voor deze wereld, biedt oplossingen en wordt als empowerment beschouwd. Volgens salafi’s zijn veel moslims afgestapt van het juiste pad, waardoor zij in moreel verval zijn geraakt dat zich in allerhande maatschappelijke problemen, zoals criminaliteit, werkloosheid, economische tegenspoed, onwetendheid en ontucht. Het niet leven volgens de perceptie van de ‘zuivere oorspronkelijke’ islam wordt dus als oorzaak gezien van alle maatschappelijke problemen en met name de problemen van moslims. De salafi-beweging is niet gericht op transformatie of hervorming van het staatbestel of het formuleren van claims op het staatsbestel. De focus ligt primair bij transformatie van individuele levensstijl en dagelijkse leven door praktijken die een groepsgevoel, verbondenheid en solidariteit bewerkstelligen. Dat neemt niet weg dat er ook salafi-netwerken zijn die (gewelddadige) confrontaties aangaan. In deze studie zal ik laten zien dat de salafi-beweging veel minder gericht is, met jihadistische geweldsdaden als uitdrukkelijke uitzondering, op de politieke verandering van de maatschappij als geheel, hoewel het transformatieve element van het salafisme de schijn wekt van een hoge mate van actiebereidheid richting de staat en de samenleving in zijn geheel. Niettemin heeft dit activisme sociale en politieke implicaties door het streven naar een specifieke moslimidentiteit en door het opbouwen van een morele gemeenschap, waarbij zij zich sterk willen onderscheiden en distantiëren van andere moslims (Haykel, 2009; De Koning, 2009b).

Ten slotte wordt de organisatiestructuur van de utopisch beweging gekenmerkt door veranderlijke netwerkstructuren die soms (maar niet altijd) met elkaar in verbinding
staan en niet vanuit een centraal gezag geleid worden (Price, et al., 2008). In hoofdstuk 5 zal ik deze organisatiestructuren beschrijven en de implicaties ervan voor de autonomie van de betrokkenen analyseren. In dit hoofdstuk bespreek ik de ontwikkeling van de transnationale salafi-beweging, evenals hun geloofsinterpretatie van de islam. Salafi’s proberen op basis van een bepaalde interpretatie van de islam, die zij als de enige ware en zuivere islam zien, het morele herstel en heropvoeding van moslims te bewerkstelligen. Ik zal laten zien dat elementen van deze islamitische geloofsinterpretatie een problematische verhouding kunnen impliceren met democratische vrijheidsrechten, zoals vrijheid van godsdienst en geweten en daarom op gespannen voet kunnen staan met de autonomie van het individu. Salafi’s beschouwen zichzelf als de enige ware moslims. De salafistische geloofsinleer wordt dan ook niet als een interpretatie van de islam opgevat maar als de enige manhaj (methode) voor het ‘rechte pad’ en ‘de ware islam’. Er is dan ook zuiver theologisch gezien sprake van intolerantie ten aanzien van andere islamitische geloofsinterpretaties. De autonomie van andersdenkenden en vrijheid van godsdienst zijn in het gedrang. In de volgende hoofdstukken zal ik tonen hoe deze theologisch uittreksels uit de Nederlandse salafistische organisaties en gelovigen worden uitgelegd en verder vorm en betekenis krijgen in de Nederlandse context, en hoe deze praktijk zich verhoudt tot de autonomie van de Nederlandse salafi-moslim. Maar eerst zal ik de belangrijkste geloofsconcepten inleiden en de ontwikkeling van de salafi-beweging in Saoedi-Arabie beschrijven. Ik zal een eerste aanzet geven hoe deze concepten door de salafi-beweging gebruikt worden om het idee van een ‘zuivere’ islam op te bouwen, zich daarmee van andere moslims en van de maatschappij af te zetten en die zij gebruiken om het dagelijkse leven van moslims in Nederland te hervormen. In hoofdstuk 6 ga ik dieper in op de praktijk van religieuze disciplinering, waarbij deze theologische concepten betekenis krijgen om een specifieke moslimidentiteit en geloofspraktisering onder participanten te bewerkstelligen.

4.2 De centrale geloofsinleer van de transnationale salafi-beweging


Dit onderzoek gaat over het salafisme dat is ontstaan uit de traditie van de hanbalitische rechtsschool en het wahhabisme. De term wahhabisme verwijst naar

44 Niet te verwarren met een hervormingsgezinde salafi-stroming, die opkwam in de late 19e eeuw onder invloed van Jamal al-Din al-Afghani (1839-1897), Muhammad Abduh (1849-1905) en Rashid Rida (1865-1935). Deze salafi-stroming, ook wel bekend als verlicht salafisme (al-Salafiyya al-
de stichter Muhammad Ibn Abdul Wahhab (1703-1792), een hanbalitische wetgever, die kritiek uitte op het ‘moreel verval van de islam’ in zijn tijd en pleitte voor een terugkeer naar de religieuze bronnen. Het wahhabisme is de officiële staatsreligie van Saoedi-Arabië waarin een terugkeer naar de ‘zuivere’ islam centraal staat, waarbij een letterlijke interpretatie van de religieuze bronnen wordt gebruikt en een levensstijl nagestreefd wordt zoals Mohammed en zijn metgezellen in het begin van de islam hadden (Meijer, 2009). Het concept tawhid (eenheid en uniekheid van God) staat centraal en soms ook het stichten van een islamitische staat op basis van de shari’a. Saoedi-Arabië is gebouwd op een samenwerking tussen de familie Saoed en Ibn Wahhab. Al vanaf de jaren vijftig maar vooral na 1979 heeft Saoedi-Arabië actief geprobeerd het wahhabitische ideeën over de wereld te verspreiden, door moskeeën, imams, publicaties en educatie te financieren, waarmee onder andere de verspreiding van het salafisme in Europa kan worden verklaard (Hamid, 2009; De Koning, 2008). Europese studenten die terugkeren van een studie aan de Universiteit van Medina, helpen mee aan de verdere inbedding en verspreiding van het salafisme in Europa (Amghar, 2009; Hamid, 2009; De Koning, 2008; Stemmann, 2006).

Hoewel de salafi-beweging, zeker in Europa, pas in de moderne tijd voet aan de grond krijgt, gaan de theologische concepten van het salafisme terug op de theologische concepten uit de premoderne tijd. De salafistische geloofsleer (aqidah) is gebaseerd op ideeën van onder meer Ahmed Ibn Taymiyya (1263-1328) en Muhammad Ibn Abdul-Wahhab (1703-1792). Op basis van de denkbeelden van deze denkers hebben zich uiteenlopende geloofsrichtingen ontwikkeld (Haykel, 2009, Meijer, 2009). Het salafisme dat we in Nederland kennen, is nauw verwant met het Saoedische wahhabisme, maar staat niet altijd kritiekloos tegenover het Saoedische establishment. Saoedi-Arabië heeft er weliswaar voor gezorgd dat salafi-ideeën op grote schaal over de wereld verspreid zijn, maar het is niet juist om de Saoedische staatsgodsdienst, het wahhabisme, en salafisme als synoniem te gebruiken. Sommige salafi’s herkennen zich niet in deze vergelijking wegens onderlinge ideologische en politieke meningsverschillen. Daarenboven is de term wahhabisme onder salafi’s niet gangbaar wegens het vermijden van shirk.²⁶ Verder is het niet correct om het wahhabisme als synoniem te gebruiken voor salafisme, als een product van het wahhabisme. Er zijn immers salafi-bewegingen ontstaan onafhankelijk van het wahhabisme (Algar, 2002; Haykel, 2009).

Verschillende salafi-groeperingen zijn door allerlei ontwikkelingen in de loop van de geschiedenis verbonden geraakt met het wahhabisme en ook de Moslimbroeders, waardoor er allerlei kruisbestuivingen en vertakkingen zijn ontstaan. De salafi-beweging waar het in dit onderzoek om gaat, krijgt gestalte in de context van het wahhabitische Saoedi-Arabië door de ontwikkeling van ideologische grondbeginselen van het salafisme door geleerden zoals Ibn Utaymin, Nasr al-Din al-Albani en Ibn Baaz, alsmede de ideologische vertakkingen als gevolg van de kruisbestuiving met de Moslimbroeders (Meijer, 2009; Stemmann, 2006).

\[^{26}\text{De hanbalitische rechtsschool is één van de vier soennitische rechtsscholen in de islam.}\]
\[^{26}\text{Het gebruik van de term wahhabi’s kan impliceren dat deze gelovigen een persoon aanbidden, terwijl zij alleen aanbidding van God toegestaan vinden.}\]
De algemene basis van de salafi-beweging is het streven naar een moreel sociaal herstel door een terugkeer naar de religieuze bronnen de Koran en de sunna, en de imitatie van de Profeet Mohammed en de eerste drie generaties moslims. Salafi’s streven naar de zuivering van het geloof (tasfiya) en heropvoeding (tarbiya) van de moslinggemeenschap (Amghar, 2009; Meyer, 2009; Lacroix, 2008). Salafi’s proberen zo strikt mogelijk in geloof en gedrag naar het voorbeeld van de salaf, de Profeet Mohammed, de Koran en de sunna te leven, waarbij ze de religieuze bronnen letterlijk lezen. Ze stellen dat de religieuze praktijk en de lezing van de bronnen ontdaan moet worden van alle ‘religieuze innovaties’ (bid’a), omdat deze in hun ogen afwijken van het rechte pad, dat wil zeggen van de ‘ware zuivere islam’. Salafi’s leggen een claim op hun interpretatie van de islam als de enige juiste islam, en verwerpen hiermee ander islamitische geloofsinterpretaties. Ze gaan uit van één islamitische waarheid en verwerpen daarmee islamitisch pluralisme (Wiktorowicz, 2006). Elke beslissing moet gebaseerd zijn op de bronnen. Om vernieuwing en interpretatie te voorkomen vinden salafi’s een letterlijke lezing van de Koran en sunna noodzakelijk. De Koran zien ze als het letterlijke woord van God en willen ze ook letterlijk toepassen en begrijpen. De islamitische bronnen spreken volgens salafi’s voor zichzelf, en behoeven geen menselijke interpretatie op basis van het menselijke intellect en logica (Hamid, 2009; Wiktorowicz, 2006). Dit menselijke intellect is immers beperkt en wordt door begeerten geleid.

Salafi’s leggen een zeer sterke nadruk op bepaalde algemene islamitische concepten, zoals tawhid en shirk. De belangrijkste begrippen zal ik hieronder behandelen. Door het gebruik van herkenbare algemene islamitische concepten die herleid worden tot een eenduidige heldere kern, wordt een breed publiek bereikt. Ook de nadruk op de geaccepteerde bronnen van de islam als basis, verklaart de populariteit van de salafi-beweging. Salafistische literatuur en websites worden hierdoor niet alleen gelezen en verspreid door salafistische groepen, ze bereiken een veel breder niet-salafistisch publiek (Hamid, 2009). De aantrekkingskracht van het salafisme wordt ook verklaard door haar religieuze stelligheid, eenduidigheid, onderscheidende vermogen en door het streven naar zuiverheid en de claim op authenticiteit (Haykel, 2009). Ik wil in dit onderzoek laten zien dat de praktijk en toepassing van de leer echter niet zo eenduidig en rechtlijnig zijn als de leer in eerste instantie doet vermoeden.

Een overzicht van de belangrijkste geloofsconcepten zal inzicht bieden in de kern die de verschillende salafistische stromingen en organisaties met elkaar verbindt. Ik beschrijf achtereenvolgens tawhid, shirk, bid'a, hadith, taqlid, al-wala wa-l-bara, da’wa en hisba. De begrippen zijn onderling sterk verweven. Hieronder geef ik alleen een korte inleiding van de begrippen. Ik zal ze in de volgende hoofdstukken verder uitdiepen en de toepassing ervan in de Nederlandse context beschrijven, die uiterst ingewikkeld en ambivalent is.

1. Tawhid

*Tawhid* betekent de eenheid en uniekheid van God: God is één en er is één God. Het is het centrale concept binnen het salafistische gedachtegoed. Salafi’s delen de

---

47 *Tawhid* is niet een uitsluitend salafistisch concept. Het vormt een algemeen islamitisch begrip van monotheïsme. Salafi’s geven het echter een specifieke invulling en stellen het centraal in de geloofsleer.
shadada\textsuperscript{48} (geloofsgetuigenis) op in drie delen in navolging van het wahlhabisme (Haykel, 2009; Wiktorowicz, 2001):
- tawhid al-rububiyya: de staat van God als enige leider (rabb) van het hele universum, Allah als schepper van alles en God als alwetende. Dit deel omarmen alle moslims en is niet typisch salafistisch.
- tawhid al-ilahiyya: de eenheid van God inzake aanbidding. Het is alleen toegestaan God te aanbidden.


2. Verbod op shirk

Iemand die deze eenheid van Allah niet erkent, maakt zich schuldig aan shirk, afgoderij. Shirk is de tegenhanger van het concept tawhid (Wiktorowicz, 2001). Shirk betekent de aanbidding van zaken naast God, het toekennen van deelgenoten aan God. Afgoderij wordt gezien als de grootste zonde die een gelovige kan begaan, omdat het alleen toegestaan is God te aanbidden, vanuit het basiscrincipie tawhid. Salafi’s beschouwen vele zaken als een vorm van afgoderij. Ze categoriseren deze in kleine (onbewuste) en grote shirk. Afgoderij komt bijvoorbeeld tot uiting in het bezoeken van graven en het accepteren van intermediairs zoals heiligen tussen God en de gelovigen. Ook de aanbidding van Mohammed wordt gezien als een grote vorm van afgoderij, door bijvoorbeeld diens verjaardag te vieren. Maar ook muziek beluisteren kan leiden tot vormen van shirk. Er bestaat dan immers een risico dat de artiesten worden geadoreerd. Wederom is shirk in principe een algemeen islamitis concept, maar salafi’s zijn er zeer op gespist zaken als shirk te betitelen en shirk te vermijden. Hiermee is het gebruik van de term één van de stokpaardjes van het salafisme.

\textsuperscript{48} ‘Er is geen God dan Allah en Mohammed is zijn gezant.’
\textsuperscript{49} Antropomorfsche betekent ‘op de mens lijkend’.
\textsuperscript{50} Zie voor de uitleg van deze verdeling paragraaf 4.3.
Hoewel alle salafistische netwerken het principe tawhid en het verbod op shirk in hun ideologie centraal stellen, bestaan er sterke verschillen in de interpretatie en uitwerking van het begrip op hedendaagse politieke kwesties, zoals het leven van een moslim in een democratisch land waar moslims geen meerderheid vormen (Meijer, 2009; Haykel, 2009; Wagemakers, 2010; Wiktorowicz, 2005b, 2006). Een discussie kan bijvoorbeeld gaan over of het een vorm van shirk is om niet-islamitische wetten te gehoorzamen of om te stemmen. Ik zal in hoofdstuk 7 dieper in gaan op deze kwesties en de implicaties ervan voor de autonomie van het individu.

3. Verbod op bid'a


4. Verbod op taqlid

De soennitische jurisprudentie is opgedeeld in vier madhhabs (rechtsscholen, methoden). Salafi’s zijn overtuigd van één begrip van de islam en verwerpen daarom deze opdeling van scholen en de tradities die daaruit voortkomen zijn. De rechtsscholen zien zij niet als absolute en onbetwistbare autoriteiten. Ze verwerpen blinde navolging (taqlid) van de scholen en uitspraken van geleerden (Wiktorowicz, 2006). Ze stellen het belang van ithathad (onafhankelijke interpretatie) van de Koran en de hadith hiertegenover, als bron van de islamitische wetgeving. Omdat alleen de oorspronkelijke bronnen gezag hebben, moeten uitspraken van geleerden getoetst worden aan de hand van deze bronnen en onderbouwd worden met dalil (bewijs in de vorm van tekst uit de oorspronkelijke bronnen), voordat zij opgevolgd worden. Ook stellen salafi’s dat er geen intermediairs mogen zijn tussen moslims en religie (zoals juridische teksten en geleerden). Moslims moeten een eenheid vormen, een gemeenschap van gelovigen: de umma. Sommige salafi’s zien zichzelf als de groep die zal overwinnen (ta’ifiat al-mansura) en de geredde groep (al-firqa al-naiyja).

51 Een voorbeeld van bid’a is volgens salafi’s heiligenverering en het handje van Fatima.
Salafi’s spreken zelf liever niet van een beweging of stroming, maar zien het salafisme als een *manhaj*. Dat wil zeggen: een benadering of een methode om tot begrip te komen van wat zij beschouwen als de ‘enige’ en ‘zuivere’ islam. Alleen de geleerden die zich baseren op de salafi-methode worden als gezaghebbend beschouwd. Dit gezag kan echter elk moment betwist worden en is dus feilbaar. Dat neemt niet weg dat sommige salafi-geleerden een bijna onfeilbare status genieten. Desalniettemin zijn discussies en polemiek onder groepjes salafi’s aan de orde van de dag. Het begrip is omgeven met tegenstrijdigheden. Enerzijds worden gelovigen geacht op basis van gedegen kennis geleerden te ‘controleren’ en te bekritiseren, anderzijds verlangen salafi predikers en geleerden gehoorzaamheid. Het verbod op *taqlid* heeft direct consequenties voor de manier waarop de salafi-beweging zich profileert en organiseert, en vandaaruit hoe de beweging zich tot de autonomie van het individu verhoudt, omdat het gaat over de manier waarop autoriteit binnen de beweging vorm krijgt. In hoofdstuk 5 ga ik hier verder op in.

5. *Hadith*


6. *Al-wala wa-l-barā*

*Al-wala wa-l-barā* betekent loyaliteit en afkeer omwille van Allah, en impliceert loyaliteit en hulpbervoordeel ten opzichte van moslims en vijandschap ten aanzien van niet-moslims. Het concept voorziet in een sterk dichotoom wereldbeeld dat is opgedeeld in twee separate delen, een goed en een slecht deel, ofwel een islamitisch en een niet-islamitisch deel52. Salafi’s verschillen sterk van mening over de interpretatie van deze doctrine. De meest extreme uitleg van deze doctrine legitimeert het gebruik van geweld. Meer gematigde interpretaties gaan uit van het afstand houden van datgene dat slecht of niet-islamitisch vindt (Haykel, 2009; Wagemakers, 2009a). Ook dit concept roept tegenstrijdigheden op. *Al-wala wa-l-barā* impliceert weliswaar het afstand houden tot of in het extreme geval haten of met geweld bestrijden van datgene dat niet-islamitisch is, maar tegelijkertijd streven salafi’s naar het bekeren van niet-moslims in het kader van hun *da’wa*. Zij zetten zich op allerlei manieren in om niet-moslims zoals zij zelf zeggen ‘de zoetheid van de islam’ te proeven, opdat zij tegen het hellevuur beschermd zullen worden, door hen

52 Een dichotoom wereldbeeld is ook terug te vinden in de andere Abrahamitische godsdiensten, het Jodendom en het christendom.
7. Da’wa en hisba

Salafi’s zien het als een bijzondere taak van een gelovige om mensen ‘uit te nodigen naar de islam’, dat wil zeggen hen te bekeren. Ze zijn sterk gericht op missie en bekering. Ze interpreteren da’wa, dat in de Koran betekent ‘het uitnodigen tot Gods woord’, heel breed. Ze proberen zich zoveel mogelijk in dienst te stellen van deze religieuze taak in de vorm van onderwijs- en opvoedingsgerichte activiteiten. Ook in hun dagelijks leven moet da’wa verricht worden. Da’wa is in principe een algemeen islamitisch concept, maar salafi’s gebruiken het breder en beschouwen het als prominent onderdeel van iemands individuele islamitische geloofsbeleving53 (De Koning, 2009b; De Ley, 2007; Meijer, 2009). De da’wa staat volgens de salafi’s niet alleen in dienst van ‘uitnodigen van de islam’ in de hoop niet-moslims tot de islam te brengen. Da’wa is in eerste instantie op moslims gericht, om volgens het principe tashfiya en tarbiya hun geloofspraktijk en geloofsvoorstellingen van zogenaamde niet-islamitische elementen ‘te zuiveren’ en hen op te voeden door hen de enige ware zuivere islam te onderwijzen (De Koning, 2009b; Meijer, 2009). Dit doen zij op basis van het belangrijkste principe van da’wa namelijk: het gebieden van het goede en het verbieden van het slechte (al-amr bi-l-ma’ruf wa-l-nahy ‘an al-munkar), ook wel bekend als hisba (Cook, 2000). Hisba is de plicht om het goede te gebieden en het slechte te verbieden. Da’wa en de praktijk van hisba kenmerken het sociaal-activisme van de salafi’s. Ze zien zichzelf als de morele voorhoede van de islamitische beschaving en als beschermers van de islamitische moraal.

Dit principe heeft in de Saoedische samenleving expliciet gestalte gekregen door de invoering van de religieuze politie. Deze institutionalisering van hisba controleert op religieuze voorschriften en is gericht op het behoud van de islamitische moraal.

Uiteraard staat de praktijk van hisba op gespannen voet met de autonomie van de gelovige door de intolerantie tegenover andersdenkenden, de verwerping van religieus pluralisme en de religieuze disciplinerende die ervan uit kan gaan. Het behelst daarom dan ook één van de belangrijkste controverses rondom het salafisme in het Nederlandse debat. De empirische vraag die gesteld moet worden is hoe da’wa en hisba gestalte krijgen in Nederland.

In hoofdstuk 6 zal ik de manifestatie van deze principes in Nederlandse salafistische kringen beschrijven om de verhouding tot autonomie te kunnen analyseren. Deze verhouding is namelijk niet meteen duidelijk, omdat hisba onderwerp is geweest van interne disputen en er ook rondom dit salafistische concept radicale en minder radicale interpretaties bestaan (Meijer, 2009). Het is belangrijk de praktijk in Nederland onder salafi’s van de hisba evenals de andere geloofsprincipes die op gespannen voet staan met de democratische kernwaarde van autonomie te onderzoeken om uitspraken te kunnen doen over de verhouding tussen deze principes en de autonomie van het individu. De geloofsleer erkent bijvoorbeeld principieel geen

---

vrijheid van godsdienst door andere islamitische interpretaties te delegitimeren. Maar hoe interpreteren Nederlandse predikers en gelovigen dit in de Nederlandse context, waar zij tot een minderheid behoren, en waar vrijheid van godsdienst in de wet verankerd is? En wat betekent het principe tawhid voor de verhouding van Nederlandse salafi’s ten opzichte van politieke rechten, zoals individuele vrijheidsrechten en het recht op autonomie van andersdenkenden? Voordat ik deze vragen zal beantwoorden is het eerst zaak dat de diversiteit binnen de salafi-beweging ten aanzien van allerlei theologische, politieke en maatschappelijke kwesties naar voren wordt gebracht. De salafi-beweging is geen uniforme beweging.

4.3 Interne polemieken en conflicten


Naast de Sahwa-beweging die een sterke dynamiek in het Saoedisch salafisme heeft gegenereerd, is ook de invloed van de geleerde Nasr al-Din al-Albani van belang geweest in de opsplitsingen van de salafi-beweging. Leerlingen van al-Albani bekritiseerden in sterke mate het politieke karakter van de Sahwa-beweging en de Moslimbroeders. Binnen de geleerden van al-Albani’s leerlingen ontstond zowel een
radicale beweging die de Grote Moskee in 1979 bezette evenals een beweging die later vanuit het Saoedisch establishment gepromoot werd om tegenwicht te bieden aan deze gepolitiseerde en geradicaliseerde salafi’s. Rabi’ al-Madkhali en Mohammed Aman al-Jami vormen de belangrijkste gezichten van deze pro-Saoedisch quiëtistische beweging (Lacroix, 2009).

Wetenschappers proberen de vele vertakkingen van het salafisme inzichtelijk te maken met theoretische verdelingen. Er wordt bijvoorbeeld onderscheid gemaakt tussen verschillende salafistische vertakkingen op basis van het al dan niet legitiem en opportuun achten van het gebruik van geweld. Het jihadisme vindt zijn oorsprong weliswaar in de salafistische doctrines, maar onderscheidt zich van andere varianten door het propageren en legitimeren van geweld (Brachman, 2008). De vertakkingen zijn gebaseerd op verschillen in mening over de Arabische regimes, de mate van politieke bemoeienis, deelname aan de democratie, loyaliteit aan een bepaalde geleerde, de beoordeling van de huidige tijd en hedendaagse kwesties en strategische overwegingen. De salafistische vertakkingen in Saoedi-Arabië hebben zich ook vertaald in verschillende manifestatievormen van het salafisme in Europa (Hamid, 2009; Lacroix, 2009; De Koning, 2008).

In dit onderzoek hanteer ik de theoretische driedeling van Wiktorowicz (2006) om de vele verschijningsvormen binnen het salafisme overzichtelijk te maken en de salafi-beweging in Nederland te begrijpen, wetende dat deze driedeling theoretisch is en de realiteit veel complexer is dan het model doet vermoeden. In de praktijk zijn zij minder omlaag dan hieronder wordt voorgesteld en is er ook discussie binnen deze stromingen. Wiktorowicz (2006) onderscheidt drie stromingen in de salafi-beweging: de puristen (in deze studie aangeduid als quiëtistische salafi’s55), die loyaal zijn aan de Saoedische geleerden, de gepolitiseerde salafi’s, die ontstaan zijn uit de Sawha-beweging als de kruisbestuiving tussen de Wahhabi’s en de moslimbroederschap, en de jihadi’s. Er is volgens hem weliswaar een eenheid in de geloofsleer en in de benadering van de bronnen onder salafistische groeperingen, maar de manier waarop de leer toegepast wordt op actuele sociale en politieke vraagstukken en problemen zorgt voor een verschil in interpretatie en strategie (Wiktorowicz, 2005b, 2006). Buijs et al. (2006) gebruiken Wiktorowicz’ driedeling wanneer zij in 2006 als eerste de manifestatie van het salafisme in Nederland onderzoeken.


---

54 Deze radicalisering vindt zijn oorsprong primair in een religieuze grondslag, en is niet zoals de radicalisering van Moslimbroeders en gepolitiseerde salafi’s gefundeerd vanuit een politieke strategie (Lacroix, 2009).

55 In navolging van Wagemakers en Becker gebruik ik de term quiëtistisch in plaats van puristisch. De term puristisch is problematisch, omdat het gebruik ervan impliceert dat deze groep zuiver in de leer is en anderen salafi’s niet. Omdat elke salaf zich als puristisch zal beschouwen, kan het gebruik ervan subjectiviteit uitdrukken (Wagemakers, 2010: 9, voetnoot 42).
van de invloedrijke salafi-geleerde Al Maqdisi, die hij kenschetst als quiëtistisch-jihadistisch. Al Maqdisi gebruikt elementen van de quiëtistische methode, zoals het belang van de da'wa, hoewel hij ook een duidelijk jihadistisch profiel heeft. Ook is er niet altijd een eenheid in de geloofsleer zoals Wiktorowicz die voorstaat. De verschillende interpretaties van hedendaagse kwesties is niet alleen een strategisch-methodisch verschil maar bovenal een verschil van mening over elementen van de geloofsleer, zoals bijvoorbeeld blijkt uit discussies over avvalligheid (Wagemakers, 2010). Van een eenduidige geloofsleer is dus ook geen sprake. Ondanks de tekortkomingen van dit model gebruik ik het toch als uitgangspunt van mijn studie, omdat het duidelijk maakt dat salafi-groeperingen sterk van mening verschillen over concrete doelstellingen en de middelen die ze daarbij gerechtvaardigd vinden. Tegelijkertijd zal duidelijk worden dat het model een simplificatie is van de sterke fragmentatie van de salafi-beweging. De drie stromingen van Wiktorowicz onderscheiden zich van elkaar in de middelen die de salafi’s hanteren om hun gezamenlijke doel te bereiken; het islamiseren van de samenleving, hoewel dit voor sommige salafi’s geen concreet hoofddoel is en daarmee geen prioriteit heeft. Het is volgens Wiktorowicz een verschil in strategie, niet in geloofsleer. De verschillen worden veroorzaakt door de interpretatie van hedendaagse problemen. Verschillen in de beoordeling van hedendaagse problemen leiden tot een verschillende oriëntatie, ook al volgen de verschillende facties dezelfde geleerden en hetzelfde onderwijs.

A. Quiëtistische salafi’s

Quiëtistische salafi’s streven een zo religieus mogelijke levensstijl na, die verwant is aan het Saoedisch wahhabisme en zijn daarbij loyaal aan Saoedische machthebbers. Ze tonen gehoorzaamheid, respect en trouw aan politieke en religieuze leiders en worden daarom ook wel establishment of statstgelieerde salafi’s genoemd (Brachman, 2008). Deze groep is puur religieus geëngageerd en georiënteerd. Ze zien de oprichting van een islamitische staat niet als hoofddoel en vinden dat (zeker in Europese landen zoals Nederland) niet reëel om na te streven. In analogie aan de Mekkaanse periode, toen de Profeet Mohammed de islam op vreedzame wijze verkondigde wegens de kwetsbare minderheidspositie van de moslims, willen quiëtistische salafi’s het geloof propageren door da’wa, advies, opvoeding en educatie (Wiktorowicz, 2006), dus op geweldloze wijze. Zij zijn niet principieel tegen geweld, ook zij omarmen de doctrine van jihad. In principe beschouwen alle salafi’s de jihad als onderdeel van het geloof en achten zij de jihad een geoorloofd middel om de islam in de wereld te beschermen en te verspreiden. Quiëtistische salafi’s vinden het gebruik van geweld echter niet opportuun gegeven de politieke en sociale omstandigheden van moslims in deze tijd (Haykel, 2009).

 Quiëtistische salafi’s keuren elke politieke bemoeienis principieel af. Ze zijn weliswaar tegen elke vorm van menselijke politiek, omdat ze geloven dat alleen God

56 Hier gebruikt in de betekenis van ‘heilige oorlog’. Met name in mystieke varianten van de islam, zoals het soefisme wordt er een onderscheid gemaakt tussen kleine jihad (heilige oorlog) en grote jihad (de individuele strijd van een moslim tegen zijn eigen slechte neigingen) (Bartels, 2004a; Wagtendonk, 1994b).

57 Moslims achten de jihad doorgaans uitsluitend geoorloofd als verdedigingsoorlog, wanneer een islamitisch land wordt aangevallen. Ook kan er onder moslims meer de nadruk gelegd op de ‘grote’ jihad, zie noot 58 (Wagtendonk, 1994b).

58 Meer hierover in hoofdstuk 7.

Hoewel de quiëtistische beweging niet politiek is volgens een klassiek begrip van politiek (politieke deelname, stemmen en dergelijke) is zij dat wel wanneer de da’wa als sociaal activisme wordt begrepen. Het politieke karakter van de beweging komt tot uiting in hun ethische praktijk die een sterk ‘transformatief karakter’ draagt. Het gaat om het van onder af opbouwen van een sociale en morele orde op basis van hun ethische praktijk (Mahmood, 2005: 35).

Voorop blijft staan dat de quiëtistische salafi’s niet expliciet maatschappelijk en politiek geëngageerd zijn volgens een klassiek begrip van politiek. Zij blijven voornamelijk bezig met religieuze vorming binnen eigen kring. De verschillen komen tot uiting in hun dagelijkse leven: ze leiden een meer teruggetrokken bestaan, sluiten minder compromissen en volgen in veel mindere mate of helemaal niet de actualiteiten via krant, tv, radio en internet. Quiëtistische salafi’s willen zich immers afzijdig houden van politiek en mengen zich dan ook niet in het politieke debat. Onder quiëtistische salafi’s is de kans aannemelijker dat er sprake is van isolationisme. Zij wijzen westerse invloeden sterk af en leiden veelal een teruggetrokken bestaan. De politieke elementen bij de andere facties wijzen zij af als religieuze innovaties die afbreuk doen aan een zuivere islam en ze beschuldigen de andere salafi’s er bovendien van zich te laten leiden door menselijk verstand en verlangen (Wiktorowicz, 2006).

Quiëtistische salafi’s zijn felle tegenstanders van de democratie, maar aanvaarden het uit pragmatische overwegingen vanuit hun maatschappelijke minderheidspositie. Ze vinden dat ze een verbond zijn aangegaan in Nederland en accepteren daarom de democratische rechtsstaat. Quiëtistische salafi’s stellen dat er in Nederland voldoende vrijheid is om het geloof te kunnen uitoefenen. Zodra deze vrijheid niet meer geboden wordt, dan is emigratie (hijra) naar een islamitisch land een oplossing. Hun geloofsbeleving is vooral gericht op kennisverwerving en het verrichten van da’wa. Middelen om deze da’wa ten uitvoer te brengen in de sfeer van politiek, media en debat schuwen zij. Ze vinden het niet toegestaan om zelf jihad te beginnen of met geweld een islamitische staat af te dwingen. Ze zijn ervan overtuigd dat een islamitische staat van onderaf opgebouwd moet worden, door middel van da’wa, kennisvergaring en opvoeding. Ze stellen dat er geen dwang in het geloof is, maar dat je als moslim wel het goede voorbeeld moet geven aan anderen. Dwang door middel van geweld keuren zij af en werkt volgen hen averechts. Ze keren zich fel tegen de uitleg van de takfir-doctrine van jihadi’s. Personen die zich afzetten tegen de gevestigde orde (dat wil zeggen de staat), bestempelen zij als khawarij. Ze stellen dat je de status quo moet accepteren; deze bestrijden zal alleen maar maatschappelijke onrust en chaos veroorzaken. Ook hierom is het misleidend om deze groep apolitiek te
noemen. Het stilzwijgend goedkeuren van de politieke status quo is impliciet een politieke houding (zie ook Wagemakers, 2010). Quiëtistische salafi’s spraken zich bijvoorbeeld uit tegen onder meer de aanslagen op het WTC in New York. Salafi’s die de geleerde Madkhali volgen, worden gerekend tot deze stroming. Salafi’s van deze stroming onderscheiden zichzelf van andere salafi’s door zichzelf *selefies* te noemen. De quiëtistische stroming wordt als een prominente salafist-stroming in Nederland beschouwd (De Koning, 2008). In Frankrijk vormen zij de belangrijkste groep in de salafi-beweging (Adraoui, 2009; Lacroix, 2009).

Nederlandse moskeeën die doorgaans geassocieerd worden met het quiëtistische salafisme, zijn de Tilburgse moskee van Bouchta, waaraan de Islamitische Stichting voor Cultuur en Welzijn verbonden is en de El-Fourkaan moskee in Eindhoven, hoewel de laatste ook aan de politiek-salafistische factie wordt gekoppeld. Bouchta en bevriende imams hebben een kleine schare volgelingen om zich heen, maar zijn slecht zichtbaar door hun isolationistische levensovertuiging. Ze dulden weinig tot geen pragmatisme ten aanzien van de salafistische leer en zijn daardoor erg geïsoleerd en onzichtbaar in het politieke debat. De El-Fourkaan is wel als quiëtistisch en pro-Saoedisch bestempeld (zie NCTb, 2008), maar is door de samenwerking met politiek-salafistische organisaties en predikers niet makkelijk in deze driedeling te plaatsen. De quiëtistische netwerken waarmee ik contact had tijdens het veldwerk, waren bovendien afkerig van de El-Fourkaan moskee, mede door hun informele samenwerking met geleerden zoals Ahmed Salam, Fawaz Jneid en andere politiek-salafistische predikers. Maar qua mediaoptreden en politieke deelname blijft deze moskee op de achtergrond en is daardoor minder politiek-salafistisch van aard dan typische politiek-salafistische voorgangers en organisaties. De ambiguïteit van de El-Fourkaan illustreert de tekortkoming van het model.

**B. Gepolitiseerde salafi’s**

De gepolitiseerde of politieke salafi’s zijn in tegenstelling tot de quiëtistische salafi’s wel politiek en maatschappelijk geëngageerd. De politieke salafi’s kwamen op tijdens de ontwikkeling van de Sahwa-beweging in Saoedi-Arabië en toonden zich kritisch over het Saoedisch establishment vanwege hun distantie tot politieke en maatschappelijke zaken. Politieke salafi’s zijn beïnvloed door deze beweging die zowel elementen van Saoedisch quiëtistisch salafisme als de politieke ideologie van de Moslimbroeders bevat (De Koning, 2009b). Ze hebben een actieve opstelling en gebruiken zoveel mogelijk kansen en mogelijkheden in de samenleving om hun doelen te bereiken. Ze zijn voorstander van technische en maatschappelijke vernieuwingen die ten goede kunnen komen aan de umma. Ze staan voor een actieve inmenging in de politiek en de media. Hoewel ze de democratie inferieur achten, vinden ze het soms toegestaan om er toch aan deel te nemen vanuit pragmatische overwegingen. Als politieke bemoeienis ten bate komt van de gemeenschap, dan is deze wenselijk. Volgens sommigen is het dan ook toegestaan om tot een bepaalde hoogte deel te nemen aan de democratie als dat daarbinnen de positie en de invloed kan verbeteren en vergroten. Ze staan kritisch tegenover meningen van leiders, geleerden en de Saoedische gevestigde orde. Kritiek vinden ze echter alleen toegestaan als deze beargumenteerd wordt op basis van de

---

59 In sommige plaatsen waaronder Tilburg, Oss, Venray en Rotterdam bestaan informele netwerken van quiëtistische salafi’s.
Koran en de sunna. Ze bestempelen machthebbers die niet volgens de shari’a regeren, niet als afvalligen, maar wel als zondig. Ze brengen islamitische oplossingen voor maatschappelijke problemen. Politieke salafi’s staan voor een actieve islamisering van het individu, het gezin en de samenleving. De oprichting van een islamitische staat zien zij niet als hoofddoel, maar zij proberen hiervoor wel een basis te leggen door da’wa en opvoeding. Geweld vinden ze geen middel om hun doelen te bereiken. Ze stellen dat jihad aan veel voorwaarden moet voldoen voordat het gerechtvaardigd is deze uit te voeren (meer hierover in hoofdstuk 7).


C. Jihadi’s

Hoewel alle salafi’s de jihad als een onderdeel van het geloof beschouwen, zijn ze het met elkaar oneens over wanneer en waar deze moet plaatsvinden en onder welke voorwaarden. Jihadi’s willen via gewapende strijd hun idealen bereiken en vinden de gewapende strijd in tegenstelling tot de andere facties op dit moment urgent. De jihadi’s kwamen op in Afghanistan in de oorlog tegen de Sovjet-Unie. Tot de jaren negentig waren jihadi’s niet prominent aanwezig in het debat in Saoedi-Arabië en was er sprake van enige overlap met de politieke salafi’s. Na 1990 toen de Saoedische regering politieke dissidenten ging vervolgen, veranderde dit. Sommige politieke salafi’s radicaliseerden (Wiktorowicz, 2005b, 2006).

Jihadi’s zijn ervan overtuigd dat geen enkel islamitisch land in de wereld ‘echt’ islamitisch is, omdat deze landen niet geheel op basis van de shari’a zijn georganiseerd. Alle staatsactoren die zich baseren op menselijke wetten, worden gezien als taghut (afgoden) en dienen daarom tot ongelovigen verklaard te worden (het doen van takfir) en gedood te worden (Wiktorowicz, 2005a). Ze beschouwen alle leiders als afvalligen. Sommige jihadi’s verklaren sommige moslims en dan vooral de moslimleiders tot kafir. Hierin nemen zij dus een veel extremer standpunt in dan quiëtistische en politieke salafi’s. Quiëtistische en gepolitiseerde salafi’s verwerpen in tegenstelling tot de jihadi’s oorlog tegen islamitische leiders en het verklaren van moslims tot ongelovigen. Wanneer een regeringsleider niet volledig volgens de shari’a regereert, is dat volgens sommige jihadi’s echter een bewijs van ongeloof en zo een legitimatie voor gewapende strijd. Andere salafi’s stellen hoge eisen aan de bewijsvoering om iemand tot ongelovige te kunnen verklaren (Haykel, 2001). De discussie over takfir is tekenend voor de diversiteit in het salafisme die is ontstaan door verschil in contextuele interpretatie van huidige politiek-maatschappelijke vraagstukken (Stemmann, 2006; Wagemakers, 2010, 2011; Wiktorowicz, 2006). Verschillende salafi-netwerken onderscheiden zichzelf op dit onderwerp. Het is belangrijk om te benadrukken dat ook in het jihadistisch salafisme veelvuldig en op hoog theologisch niveau gediscussieerd wordt over de precieze richtlijnen en voorwaarden van takfir (Wagemakers, 2011). De discussie over takfir is van belang, omdat het vaak een belangrijk onderdeel vormt in de rechtvaardiging van het gebruik van geweld (Wagemakers, 2010, 2011). Discussies gaan dan bijvoorbeeld over de vraag wanneer moslimleiders afvallig zijn en (gewelddadige) verzet tegen een regime gerechtvaardigd is. Er zijn dus binnen het jihadisme ook meningsverschillen. Er kan bijvoorbeeld onderscheid gemaakt worden tussen jihadi’s die stellen dat de jihad gevoerd moet worden in islamitische conflictgebieden (zoals Afghanistan, Irak en Tsjetsjenië) en een groep die vindt dat ook in Nederland en Europa jihad gevoerd moet worden. Meer over de inhoud en het belang van deze discussies in hoofdstuk 6 en 7.


In de volgende hoofdstukken zal duidelijk worden dat de interpretaties niet altijd zo eenduidig en afgebakend zijn als het model voorstelt. Uit het veldwerk is naar voren gekomen dat vooral de politiek-salafistische moslims duidelijk zichtbaar en het best georganiseerd zijn in Nederland. Belangrijke salafistische centra en organisaties krijgen tot nu toe een quiëtistisch dan wel een politieke signatuur toegeschreven. Deze signatuur is echter niet statisch. Soms verandert de profilering van een organisatie: door interne dynamiek, verandering van predikers, druk van lokale overheden of door druk van de moskeegemeenschap zelf. Daarnaast staan deze stromingen niet los van elkaar, maar is er sprake van interactie en soms samenwerking. Zo wisselt de El-Fourkaan moskee predikers uit met de Stichting As-Soennah en komen bezoekers van
de politieke moskeeën naar de El-Fourkaan en andersom. Ten slotte worden deze moskeeën bezocht door moslims met uiteenlopende visies en niet altijd salafistische profielen. Analyse van deze dynamiek zal meer antwoord geven op de vraag hoe het salafisme zich tot de democratische waarde van autonomie verhoudt. Er zijn wel strategische verschillen te ontdekken tussen de prominente salafistische organisaties onderling; toch is er ook een streven naar eenheid. De grenzen tussen de verschillende salafi-netwerken zijn overkomelijk en open voor herdefiniëring en herinterpretatie (De Koning, 2009b). Vooral onder de aanhang bestaat er een grote pluriformiteit in de interpretaties van het salafisme.

De verschillende uitingen van het salafisme vormen een aanknopingspunt in de onderzoeksvraag hoe het salafisme zich verhoudt tot autonomie, omdat die gaan over verschil van mening over onder andere afvalligheid en de houding ten opzichte van de niet-islamitische samenleving en geldende politieke rechten.

4.4 Het label ‘salafist’

Hoewel de scheidslijnen tussen de salafistische stromingen niet altijd duidelijk zijn te trekken door de grote verdeeldheid en interne diversiteit, probeert elk salafi-netwerk zich te profileren als de representant van de enige echte islam ten opzichte van andere ‘afgedwaalde moslims’.

Deze definitie bepaalt welke positie salafi’s zichzelf definiëren. Deze definitie bepaalt welke positie salafi’s zichzelf toebedelen ten opzichte van de maatschappij en andere moslims. De zelfdefinitie is een voorwaarde voor de vorming van een groepsidentiteit en percieptie van de omgeving door de opwerping van grenzen (De Koning, 2009b). Maar het is ook een middel om zich af te zetten tegen ‘afgedwaalden’ en om elkaar te weerleggen. De zelfdefinitie ‘framet’ de groepsidentiteit ten opzichte van de omgeving. Daarmee is de zelfdefinitie een krachtig middel om symbolische grenzen te trekken en daarmee een gemeenschapsgevoel te creëren en te bekrachtigen (Kanter, 1972). In de media wordt al gauw de term salafi of salafistisch gebezigd als het gaat om de islam die in en rondom de bovengenoemde moskeeën bestaat. Ook ik gebruik de term in deze studie, net als anderen in de wetenschap. Toch kunnen salafi’s zich niet altijd in deze terminologie vinden en gebruiken zij de term vaak juist niet om zichzelf te presenteren (zie ook Wagemakers, 2010). Er ontstaat een ambigu beeld wanneer we kijken naar de zelfdefinitie van salafi’s.

‘Wij onderscheiden ons niet hoor, dat voorop gesteld. We distantiëren ons niet van andere moslims. We voelen ons niet beter, dat voorop gesteld.’ (bestuurslid As-Soennah moskee)

Het bestuurslid probeert hiermee aan te geven dat de salafi’s ‘gewone’ moslims zijn en zichzelf niet zien als een bepaalde stroming van de islam. Sterker nog, de salafi’s claimen een positie als de vertegenwoordiger van de ware islam (De Koning, 2009b). Ze zien zichzelf uitdrukkelijk niet als een stroming binnen de islam, maar afficheren zichzelf als de enige echte islam.

‘Het is beter om in navolging van onze vrome voorgangers te zeggen dat je tot Ahloes-Soennah behoort, dan te zeggen dat je salafi bent. Want bij het hanteren van een andere benaming, zal er wellicht bij de mensen de indruk gewekt kunnen worden dat het om een separate groepering gaat’. (Fawaz Jneid)

‘God heeft ons moslims genoemd, geen salafiyya of wat dan ook. Er is een kern in de islam en dat is het monotheïsme.’ (prediker Abdullah)

Hoewel de salafi’s zeggen zich niet te willen onderscheiden van andere moslims, zetten zij zich uittredelijk af tegen bepaalde stromingen binnen de islam (zoals de sjiieten en de soefi’s) en zien ze zichzelf als de enige ‘echte’ moslims, als de ‘geredde groep’ (Meijer, 2009; Wiktorowicz, 2006). De andere moslims vinden zij afgedwaald van het enige rechte pad. Vaak wordt de aya aangehaald waarin staat dat er in de islam 73 stromingen zullen ontstaan waarvan er maar één de echte islam volgt en naar het paradijs zal gaan. Het salafisme wordt gezien als deze methode, de weg daarnaartoe.

‘De term salafiyya is geen groep maar is een fundament van het geloof, dat je de Koran, de sunna en de uitleg van de metgezellen volgt.’ (prediker Abdullah)

Het is geen benaming die mensen zich kunnen toe-eigenen, vinden de meeste predikers.

‘De Profeet Mohammed, zijn metgezellen (salaf) behoorden met zekerheid tot de ‘jama’at ahl al-sunna’. Maar ook zijn volgelingen in innerlijk en uiterlijk en de uitnodigers naar de islam.’ (Al Khattab)

‘Salafisme is een methodiek, geen groep. Je baseert je op de oorspronkelijke bronnen. Als je het hebt over sjiieten en soefisten en dat soort zaken, dat zijn interpretaties van het geloof. Je moet onderscheiden maken tussen de salafistische methodiek en mensen die zich op het salafisme beroepen. Als iemand zich op het salafisme beroept en vervolgens zijn buren slecht behandelt dan is hij onterecht een salafist.’ (prediker Mohammed)

Het belangrijkste aspect in de zelfdefinitie is dat je leeft naar het voorbeeld van Mohammed, dat je zijn voorbeeld volgt in je gedrag. Nu is dit niet typisch salafistisch, elke soenniet zal zeggen dat hij het voorbeeld van de Profeet Mohammed wil volgen en de sunna belangrijk vindt. De salafi’s benadrukken echter zeer sterk de gedragscodes (akhlaq) die volgens hen voortvloeien uit de hadith. De salafi’s proberen tot in detail volgens Mohammed en zijn metgezellen te leven. Ze zijn op intensieve wijze bezig met rituele correctheid (De Ley, 2007). Prediker Wahid legt het als volgt uit:

‘Wat je ziet is dat heel veel moslims in woord wel volgens deze bronnen leven maar feitelijk als je kijkt naar hun daden en uitspraken dan zie je eigenlijk dat ze daar heel ver van verwijderd zijn. Dat is eigenlijk het onderscheidende criterium, het ligt niet in de benaming. Het gaat niet om de naam die je geeft maar om de werkelijkheid. Dus probeer je ook echt te leven volgens het voorbeeld van de Profeet? Laat het dan ook zien. Daarin onderscheiden we ons van andere moslims misschien dat we veel meer proberen volgens de regels van de islam te leven.’

Hoewel de salafistische centra niet ontkennen dat ze salafistisch zijn, zullen ze zichzelf nooit zo noemen. Het wordt in de eerste plaats erg ijdel en arrogant bevonden om jezelf salafi te noemen. Daarbij roept de term salafi, wanneer uitgesproken als ‘selefie’, associaties op met de quiëtistische stroming in Nederland. Quiëtistische salafi’s kunnen zichzelf immers wel uitdrukkelijk van andere moslims onderscheiden, door zichzelf selefie te noemen. De salafi’s die zich in en rondom de politieke centra bewegen, willen daar absoluut niet mee geassocieerd worden.

61 In een inleiding van de lezing ‘Eigenschappen van jama’at ahl al-sunna van Abu Sayfoullah’.
‘Och, mensen die zich salafist noemen of wat dan ook, die zijn niet goed bij hun hoofd. God heeft ons moslims genoemd en niet anders. Iemand die zich selefie noemt, keert zich tegen de rest en dan krijg je verdeeldheid, ik vind dat niet te geloven! Zo van: ik ben beter want ik draag een ghimar, je mag dat nooit denken, dat is heel slecht. Sommigen zeggen het ook niet, dat ze selefie zijn, omdat het arrogant klinkt, maar ze denken het wel en proberen zich af te keren. Ga terug naar je geschiedenis, naar je oorsprong denk ik dan. Ik ben gewoon moslim, en ik zal mezelf nooit anders noemen.’ (Rahima)

Ten slotte heeft de term salafi een slechte connotatie gekregen in de afgelopen jaren. Salafi’s willen doorgaans niet met het salafisme verbonden worden, omdat het in de literatuur en de media vaak in één adem genoemd wordt met jihadisme.

‘Het is een term die we zelf niet zo snel zouden gebruiken. We hebben gezien dat die in het verleden wel wordt gebruikt. Maar ook vanwege de slechte connotaties die eraan verbonden zitten. En dat doen we niet om te verloochenen waar we voor staan maar iedereen die als uitgangspunt heeft om te leven volgens de Koran en de overleveringen van de Profeet is in principe een salafist en dat is in principe iedere moslim.’ (prediker Wahid)

Maar ook door historische connotaties wordt de term liever niet als benaming gebruikt.

‘De term heeft een zware beladenheid gekregen vanaf de Golfoorlog. De salafiyabeweging heeft altijd bestaan maar vanaf de Golfoorlog kreeg het een politieke lading omdat er een meningsverschil ontstond tussen Ibn Baaz die geen moeite had met Amerikaanse strijdkrachten op Saoedisch grondgebied en Albani die absoluut geen Amerikaanse aanwezigheid wilde. Deze strijd is in combinatie met die term politiek uitgebuit.’ (prediker Mohammed)

Ook bekritiseren en ridiculiseren salafi’s het jargon van de AIVD en de media en gebruiken ze daarom liever andere benamingen.

‘Ik vind het altijd waskrachten-terminologie. Wasverzachters komen ook altijd met dat soort namen. Ultra, super, neo en dat soort dingen, wat moet je daar nou mee? Ultraultra orthodox. Wat betekent die extra ultra dan boven de eerste? Het zijn allemaal termen om mensen angst in te boezemen. Ze komen met te veel namen en met valse benamingen waardoor je eigenlijk onrecht doet aan de groepen die je daarmee gaat categoriseren. Het is echt te veel boxthinking, het is echt mensen in een bepaalde doos stoppen en dan zeggen die horen daarbij (lacht, IR62).’ (prediker Wahid)

Ze kunnen zich dus niet vinden in de termen salafistische, orthodoxe of (neo)radicale moslim. Liever noemen zij zich ahlul hadith (de mensen van hadith), ahlul al-sunna wa-l-jama’a of simpelweg moslim. Een hadith wordt dan als bewijs aangehaald waarin Mohammed zichzelf en zijn volgelingen zo noemden. Maar omdat dit een algemeen islamitisch gebruik is, wordt vaak de term ‘praktiserende moslim’ gebruikt om toch onderscheid te maken. De toevoeging ‘praktiserend’ geeft aan dat de persoon zoveel mogelijk probeert te leven zoals Mohammed en zijn metgezellen en de islam dus beleeft in geloof én gedrag. De uitspraak ‘de islam volgens de Koran, de sunna en het begrip van de metgezellen’ wordt ook vaak gebruikt om zichzelf in een salafistisch kader te plaatsen, maar is voor sommigen niet onderscheidend genoeg; veel niet-salafistische moslims zullen dat immers ook zeggen. Naast de toevoeging ‘praktiserend’ worden ook de toevoegingen ‘juist’, ‘echt’ en ‘zuiver’ gebruikt als bijvoeglijk naamwoord voor moslim, waardoor de identiteit als authentiek wordt gepresenteerd.

62 Wanneer IR (initialen onderzoeker Ineke Roex) in een citaat wordt vermeld, dan betreft het voorgaande cursieve tekstgedeelte een observatie, interpretatie, uitleg of aanvulling van de onderzoeker zelf.

Daarnaast gebruiken salafi’s benamingen om zichzelf te presenteren als gematigde moslims. Salafi’s presenteren zichzelf als de ‘umma van de middenweg’. Salafistische predikers die verbonden zijn aan salafistische organisaties, profileren zich graag als vertegenwoordigers van een gematigde islam; dit in tegenstelling tot het ‘stigma’ dat politici en media hun geven. Vooral sinds salafistische predikers ervan beticht worden radicalisme onder moslimjongeren aan te wakkeren en radicaal-islamitische stellingen in te nemen, prediken salafistische voorgangers regelmatig over de zogenaamde ‘gematigdheid’ van hun boodschap. Ze proberen zich te ontdoen van een extremisistisch imago, dat in hun ogen onterecht aan hen wordt toegekend. Ze willen zichzelf in een middenpositie brengen door zich aan de ene kant te distantiëren van extremisme in de islam en aan de ene kant van nalatigheid in de islam. Met deze definitie van de eigen groep proberen ze hun ‘gematigdheid’ duidelijk te maken. Zowel salafistische groeperingen die met jihadistische ideeënn sympathyseren, als de meest gematigde quiëtistische salafi’s gebruiken deze retoriek van de ‘umma van de middenweg’ om hun status te legitimeren, te verheerlijken en zich op te werpen als de vertegenwoordigers van de enige juiste islam. Salafi’s zetten de retoriek in om hun boodschap aantrekkelijk te maken en afstand te nemen van het beeld over hen in het politieke debat over de radicale islam.

Hoewel ze zichzelf de middenpositie toeschrijven, behoren salafi’s tot het zeer orthodoxe spectrum binnen de islam. Gematigdheid begrijpen salafi’s als een attitude die als vanzelfsprekend voortvloeit uit de islamitische gedragsregels en richtlijnen, die op hun beurt voortvloeien uit de ‘authentieke’ bronnen. De As-Soennah moskee gebruikt hiervoor een fatwa van de Saoedische sjiek Mohammed ibn Saalih al-‘Utaymin:

’Voor wat betreft de uitspraak: “Doe niet zo extreem”, het is de Islamitische Wetgeving die bepaalt wat als extremisme, laksheid of gematigdheid kan worden bestempeld. Hetgeen overeenstemt met de Islamitische Wetgeving wordt betiteld als gematigd, datgene wat eraan toegevoegd wordt is extreem en wat ervan afgehaald wordt is laksheid. Kortom, de Islamitische Wetgeving is de maatstaf die gehanteerd dient te worden. Gematigdheid is dus al hetgeen dat overeenkomstig is aan de Islamitische Wetgeving. En Allah weet het het best.’

Door les te geven over de zelfdefinitie van de groep wijzen ze gelovigen tegelijkertijd op de ‘gematigdheid’ van de salafi-beweging en de grenzen in het geloof die daaruit voortkomen. Met gematigd wordt bedoeld de middenweg tussen extremisme en nalatigheid in de vorm van jihadisme en nalatigheid in de vorm van een niet-salafistische geloofsbeleving (zie hiervoor hoofdstuk 6 en 7). De retoriek van de gematigdheid door zichzelf ‘de umma van de middenweg’ te noemen volgens bovenstaande logica,

wordt niet in de laatste plaats gebruikt om zich af te zetten tegen andere facties binnen het salafisme, vooral als het gaat over de doctrine van *jihad* en *takfir* (Wiktorowicz, 2006).


Ik heb laten zien dat onderscheidende zelfdefinities omstreden, veelvormig en veranderlijk zijn in de praktijk. Groepsgrenzen zijn daardoor vloeiend waardoor er geen sprake van helder gedefinieerd commitment. Deze ambiguïteit vergroot de exitmogelijkheden van betrokkenen. De grenzen tussen salafi en niet-salafi zijn immers poreus. Onderlinge verdeeldheid en conflicten tussen salafi-netwerken kunnen weer harde grenzen opleveren en volgens De Koning (2009b) ook barrières voor actieve duurzame participatie. Deze conflict kunnen het groepsgevoel en het eenheidsgevoel ondermijnen. In de hoofdstukken 5 tot en met 8 zal ik beschrijven hoe alledaagse praktische overwegingen van gelovigen bijdragen aan het weer poreus maken van de morele grenzen. Het bestaan van een duidelijk te identificeren ‘ex-salafist’ is op basis van mijn analyse van de zelfdefinities uitgesloten, tenzij iemand zichzelf uiteraard als zodanig afficheert of door anderen zo wordt genoemd64. De Koning vraagt zich terecht af wat de consequenties zullen zijn van het in zwang raken van de term salafi(st) in de politiek, het publieke debat en de wetenschap, en met name in het Nederlandse anti-radicaliseringsbeleid. Hoewel de grenzen binnen de salafi-beweging intern sterk ter discussie staan, zal het populaire gebruik van de term consequenties hebben voor de definiëring van de groepsgrenzen. De Koning merkt op dat er hierdoor al veranderingen in het gebruik van deze term binnen de salafi-groepen zichtbaar worden (De Koning, 2009b). In de hoofdstukken hierna zal ik laten zien dat de aard van de grenzen de manifestatie van de salafi-beweging bepaalt, voor wat betreft haar organisatievormen, religieuze disciplinering, politieke opvattingen en ambities, participatievormen én hoe deze zich verhouden tot de uittredingsmogelijkheden in de salafi-beweging.

In dit hoofdstuk heb ik een algemene schets gegeven van de ontwikkeling en ideologie van de transnationale salafi-beweging. In het volgende hoofdstuk zal ik de concrete manifestatie van de salafi-beweging in Nederland beschrijven en daarmee de vraag beantwoorden wat de organisatievormen van de salafi-beweging betekenen voor de autonomie van betrokkenen.

Hoofdstuk 5 Organisatievormen en autonomie

De salafi-beweging manifesteert zich wereldwijd in de vorm van stichtingen, moskeeën, fondsen, netwerken, websites en publicaties, die veelal op informele wijze zijn georganiseerd. Belangrijke mobilisatievormen vinden voornamelijk op microniveau plaats, bijvoorbeeld in de vorm van religieuze lessen, conferenties, lezingen en allerlei activiteiten verbonden aan een moskee, maar ook in huiselijke kring en op internet. De belangrijkste organisatiestructuur wordt gevormd door informele educatienetwerken die zich rondom predikers organiseren. Maar er worden ook stichtingen en (moskee)organisaties opgericht die een meer formeel karakter hebben.

In dit hoofdstuk beantwoord ik allereerst de theoretische vraag welke organisatievormen gunstig zijn voor de autonomie van de betrokkenen. De empirische vraag die daarop volgt, luidt:

Hoe is de salafi-beweging in Nederland georganiseerd?

Eerst onderzoek ik de relatie tussen organisatievorm en autonomie voordat ik deze empirische vraag zal beantwoorden.

5.1 Inleiding

In navolging van Tocquevilles werk *Democracy in America* (1835), waarin hij de gunstige effecten van verenigingen op de democratie beschrijft (zoals de mogelijkheid van het individu om via verenigingen macht uit te oefenen en zich te beschermen tegen machtsmisbruik van de meerderheid), hebben velen de relatie tussen het verenigingsleven en het functioneren van de democratie onderzocht. Ook het boek *Making democracy work* (1993) van Putnam heeft een stroom wetenschappelijk onderzoek op gang gebracht naar de relatie tussen de *civic community* ofwel civiele gemeenschap en het functioneren van de democratie. Een civiele gemeenschap wordt volgens Putnam gekenmerkt door betrokkenheid van burgers met de samenleving, onderling vertrouwen, reciprociteit en politieke gelijkheid. Putnam stelt dat de mate waarin er sprake is van een civiele gemeenschap invloed heeft op de kwaliteit van de democratische overheden. Een civiele gemeenschap vloeit voort uit netwerken die opgebouwd zijn op basis van evenwichtige verticale en horizontale relaties, waarbij de horizontale netwerken tot sociaal vertrouwen en civiele waarden leiden, zoals tolerantie. Maatschappelijke organisaties zoals gezelligheidsverenigingen, sport- en muziekverenigingen, religieuze en culturele verenigingen dienen gemeenschappelijke doelen en de horizontale samenwerking tussen deze organisaties genereren sociaal kapitaal dat bestaat uit netwerken van wederkerigheid en vertrouwen die de basis vormen van een democratie, aldus Putnam. Veel auteurs volgen deze redenering dat verenigingen (of organisaties) functioneren als *schools for democracy*, omdat individuen er politieke en burgerlijke waarden en vaardigheden aanleren. Individuen die betrokken zijn bij verenigingen vergroten hun civic competence (Fennema & Tillie, 1999; Maloney & Roßteutscher, 2007; Maloney, Van Deth & Roßteutscher, 2008; Putnam, 1993; Stolle, 1999; Warren, 2001). Het sociaal kapitaal van verenigingen maakt het voor individuen daarnaast mogelijk om hulprechten te gebruiken die zonder dit kapitaal onbereikbaar zouden zijn. Verenigingen kunnen een bron van empowerment zijn voor individuen.
Verenigingen kunnen twee zaken genereren:

*Empowerment en representatie* van het individu. Deelname voorziet in de toegang tot hulpbronnen en informatie. Belangen van het individu kunnen worden verwezenlijkt die door individuele inspanning niet bereikt konden worden.

*Civic competence*. Deelname leert politieke, sociale en burgerlijke waarden en vaardigheden aan.


**De schaduwzijden van een sterk verenigingsleven**

Een belangrijke kanttekening bij de theorie over sociaal kapitaal en verenigingen, is dat collectieve actie in de vorm van verenigingen weliswaar iemands politieke vaardigheden en interesse vergroot, maar daarmee is het niet vanzelfsprekend dat deze vaardigheden worden gebruikt om democratische doeleinden te bereiken. Ze kunnen zelfs ingezet worden om antidemocratische doeleinden te bewerkstelligen (Roßteutscher, 2002). Berman (1997) laat dit duidelijk zien in een studie waarin ze een verband legt tussen de sterke *civil society* van de Weimar Republiek en het succes
van de nazi’s. Civil society omvat in deze context alle verenigingen die tussen familie en staat worden georganiseerd. Let wel, civil society is hier géén synoniem voor civic community, waarbij maatschappelijk engagement, politieke gelijkheid en tolerantie als belangrijke waarden beleefd worden, die door horizontale netwerken tot stand komen. Hiermee is civic community een specifieke structuur van de civil society. Berman formuleert kritiek op de positieve relatie tussen een sterk verenigingsleven en democratische effecten. De Weimar Republiek werd gekenmerkt door vele verenigingen, maar deze waren niet geïntegreerd met de machthebbende politieke instituten. De politieke institutionalisering was volgens Berman destijds zwak door de sterke verdeeldheid en het elitaire karakter van de politieke organisaties. Door de zwakke nationale politieke structuren zochten mensen hun heil in eigen verenigingen. De civil society was sterk ontwikkeld maar sterk verdeeld en er waren slechts enkele relaties met de politiek. Verenigingen waren daarbij gericht op eigen groepen en overschreden niet de groepsgrenzen. Ze functioneerden afzijdig van de falende politieke organisaties. De nazi’s konden gebruikmaken van dit goedgeorganiseerde verenigingsleven om hun politiek-maatschappelijke doelstellingen te mobiliseren. Met deze analyse geeft Berman aan dat het sociaal kapitaal en de politieke en sociale vaardigheden die verenigingen kunnen aanleren, ook voor niet-democratische doeleinden gebruikt kunnen worden. Sociaal kapitaal kan een potentieel negatieve factor zijn en hoeft niet alleen positieve effecten voor de democratie te hebben. Cruciaal in Bermans analyse is het causale verband tussen het functioneren van het machthebbende regime en de vorm van civil society. De context van een zwakke politieke institutionalisering zoals in de Weimar Republiek, evenals die van autoritaire niet-democratische regimes bijvoorbeeld in het Midden-Oosten, impliceert een andere vorm van civil society dan in een context van een goed functionerend democratische bestuur met verbindingen met de civil society.

‘If a country's political institutions and structures are capable of channelling and redressing grievances and the existing political regime enjoys public support and legitimacy, then associationism will probably buttress political stability by placing its resources and beneficial effects in the service of the status quo. This is the pattern Tocqueville described. If, on the contrary, political institutions and structures are weak and/or the existing political regime is perceived to be ineffectual and illegitimate, then civil society activity may become an alternative to politics, increasingly absorbing citizens' energies and satisfying their basic needs. In such situations, associationism will probably undermine political stability, by deepening cleavages, furthering dissatisfaction, and providing rich soil for oppositional movements.’ (Berman, 1997: 427)

Berman benadrukt het belang van de politieke context van het verenigingsleven. Civil society kan zowel democratische als niet-democratische oppositie ondersteunen bij falende overheden en hoeft dus niet per se tot democratisering te leiden.


In dit onderzoek zijn deze kritieken tot zover relevant dat de salafi-beweging in Nederland in de context van een democratische overheid functioneert. Deze context zou volgens de analyse van Jamal & Wiktorowicz democratiserende effecten kunnen hebben op de institutionele tak van de salafi-beweging. Het functioneren van de Nederlandse democratie en de invloed ervan op de salafi-beweging is echter niet het oogmerk van dit onderzoek. Wat ik wel op basis van deze kritieken stel, is dat de salafistische verenigingen het vermogen kunnen hebben om sociaal kapitaal te genereren in de vorm van politieke en burgerlijke vaardigheden en waarden (civic competence als belangrijke conditie van exitmogelijkheden); mits zij niet geïsoleerd zijn van de omringende samenleving, niet het huidige politieke bestel legitimeren en externe samenwerkingsverbanden aangaan. In dit hoofdstuk ga ik na of sprake is van isolement of samenwerking op het organisatorische niveau. In hoofdstuk 7 zal ik ingaan op de politieke ideeën van de salafi-beweging over (het functioneren van) de democratie.

Naast deze kritieken worden er nog andere schaduwzijden van een sterk verenigingsleven genoemd. Verenigingen kunnen een bron zijn van conformisme en intolerantie door outsiders buiten te sluiten en te discrimineren, mede afhankelijk van een inclusieve dan wel exclusieve ledenverving en een exclusivistische ideologie. Verenigingen fungeren dan niet als een school for tolerance, maar als school for intolerance. Ook kunnen hechte groepen een blokkade vormen voor sociale mobiliteit (Engbersen, 2003; Levi, 1996; Warren, 2001). De literatuur is niet eenduidig over of inclusief lidmaatschap als voorwaarde geldt voor verenigingen om sociaal kapitaal te genereren. Wanneer een organisatie alleen op de belangen van de eigen leden is gericht en het sociaal kapitaal alleen voor interne leden gebruikt wordt, heeft dit in ieder geval nog niet per se positieve effecten voor de omringende samenleving. In de criminele groepen bijvoorbeeld wordt het sociaal kapitaal juist ingezet met sterk negatieve gevolgen voor de samenleving. Zo kunnen extremistische groepen hun sociaal kapitaal gebruiken om hun radicale ideeën te verspreiden.

Fennema & Tillie (2005) stellen als reactie op deze kritieken dat organisaties aan slechts één belangrijke voorwaarde moeten voldoen willen deze de civic competence van haar leden vergroten: de organisatie moet niet geheel geïsoleerd zijn van de omringende samenleving. Ze hechten sterk belang aan de netwerken tussen organisaties. De civiele gemeenschap wordt bepaald door zowel de hoeveelheid organisaties als hun onderlinge overlapende netwerken, in het bijzonder op bestuurlijk niveau. Contacten tussen verenigingen en met de omringende omgeving zijn wezenlijk voor de opbouw van sociaal kapitaal en de gunstige effecten op de democratie, maar deze verenigingen hoeven niet democratische georganiseerd te zijn,
egalitair gestructureerd te zijn of democratische doeleinden na te streven (Fennema & Tillie, 2005).

Civic competence is een belangrijke voorwaarde die de exitmogelijkheden van individuen vergroot en daarmee de autonomie van mensen die deelnemen aan een gemeenschap die autonomie niet als belangrijke waarde beschouwen, voor een deel beschermt. In de literatuur is ten eerste naar voren gekomen dat verenigingen de civic competence van haar leden kunnen vergroten, door kritische, politieke en burgerlijke vaardigheden aan te leren. Door de samenwerking met andersdenkenden kunnen burgerlijke waarden zoals gelijkheid en tolerantie worden aangeleerd. Daarnaast kan een vereniging een individu versterken door de toegang tot hulpbronnen en distributie van informatie. Dit zijn factoren die gunstig zijn voor de autonomie van betrokkenen, omdat ze de exitmogelijkheden vergroten.

Een organisatie met een niet-democratisch gekozen, onbetwist hiërarchisch leiderschap kan civic competence vergroten waardoor de autonomie van leden wordt versterkt. Onbetwist hiërarchisch leiderschap heeft mijns inziens echter ook negatieve invloed op de autonomie van haar participants. In een omgeving waar gehoorzaamheid aan de leiding van de organisatie wordt verwacht, worden deviant gedrag of deviante meningen geproblematiseerd, waardoor de autonomie van betrokkenen op deze wijze weer wordt beperkt. De aard van het leiderschap in de salafi-beweging bepaalt voor een deel ook de omgeving waar er al dan niet sprake kan zijn van procedurele onafhankelijkheid en de beschikbaarheid van alternatieve kennisbronnen: twee andere belangrijke voorwaarden voor exitmogelijkheden. Er is sprake van procedurele onafhankelijkheid wanneer er geen geweld of dwang wordt uitgeoefend in de naleving van normen en opvattingen. Leent de structuur van de salafi-beweging bepaalt voor een deel ook de omgeving waar er al dan niet sprake kan zijn van procedurele onafhankelijkheid en de beschikbaarheid van alternatieve kennisbronnen: twee andere belangrijke voorwaarden voor exitmogelijkheden. Er is sprake van procedurele onafhankelijkheid wanneer er geen geweld of dwang wordt uitgeoefend in de naleving van normen en opvattingen. Leent de structuur van de salafi-beweging bepaalt voor een deel ook de omgeving waar er al dan niet sprake kan zijn van procedurele onafhankelijkheid en de beschikbaarheid van alternatieve kennisbronnen: twee andere belangrijke voorwaarden voor exitmogelijkheden. Er is sprake van procedurele onafhankelijkheid wanneer er geen geweld of dwang wordt uitgeoefend in de naleving van normen en opvattingen. Leent de structuur van de salafi-beweging...

Het zich verbinden aan een vereniging kan gunstige effecten hebben op de exitmogelijkheden, mits deze vereniging zich niet isolementeert van de omringende samenleving, de toegang tot andere informatie niet verbiedt of eenzijdige informatievoorziening aanbiedt en het leiderschap van de vereniging niet autoritair en onbetwist is. Daarnaast kan een inclusieve ledenwerving de diversiteit van de leden vergroten en daarmee de toegang tot alternatieve informatiekanalen. Commitment kan de civic competence en daarmee de exitmogelijkheden gunstig beïnvloeden, maar zoals ik in de volgende subparagraaf zal laten zien ook ongunstig beïnvloeden.

Vereniging, verbinding en autonomie

Deelname aan een vereniging kan op een andere manier een ongunstig effect hebben op de exitmogelijkheden. Het gaat dan om de mate waarmee een individu zich
verbindt met een vereniging. Bij een sterke binding aan een vereniging kunnen de kosten van uittreding groter worden (Klandermans, 2004; Tilly, 1978). Iemand kan bijvoorbeeld door zijn of haar betrokkenheid sociale relaties hebben opgebouwd die hij of zij dreigt te verliezen bij uittreden of kritiek. Commitment is nodig om de hulppbronnen die de vereniging aanreikt te kunnen benutten en het kan civic competence aanleren, maar het bemoeilijkt tegelijkertijd uittreding bij een sterke binding.

Kanter beschrijft in haar studie over communes factoren en mechanismen die de mate van instrumentele, affectieve en morele verbinding van de betrokkenen met een commune vergroten en die mijns inziens de exitmogelijkheden verkleinen omdat de kosten van uittreding daarmee oplopen. De mate waarin een organisatie invloed (of dwang) kan uitoefenen op een individu hangt af van de mate waarmee dit individu zich met deze organisatie verbindt. De salafi-beweging vertoont een aantal kenmerken van de door Kanter beschreven commune of utopische gemeenschap (Kanter, 1972). Zo zetten communes zich net als de salafi-beweging af tegen de buitenwereld die zij negatief verwoordden met categorieën als, immoreel, zondig, chaotisch, onrechtvaardig en ongezond, en streven zij een terugkeer naar een verloren harmonie of eenheid die weer hersteld kan worden door de verandering van levensstijl en sociale instituties, zoals het gezin, vriendschappen en onderwijs. Er is in de salafi-beweging net als in de commune tot een bepaalde hoogte sprake van een gemeenschappelijke tegencultuur en bovenal een streven naar perfectie.

In de 19e eeuwse communes die Kanter beschrijft, is er echter ook een gemeenschappelijk leven waarbij alle dagelijkse bezigheden (slapen, eten, werken en ontspannen) van de leden op één locatie plaatsvinden, die gecoördineerd worden vanuit een centraal organ, hetzij door een (soms charismatische) leider, hetzij door een comité. De focus ligt bij het gemeenschapsleven en daarmee op relaties binnen de utopische gemeenschap die scherpomlijnde grenzen kennen. Om de gemeenschap of commune te laten voortduren, is het volgens Kanter nodig dat de participanten zich identificeren met de groep. Continuering van participatie, sociale cohesie en sociale controle is nodig voor deze identificatie. Hall (1988) voegt daaraan toe dat een groep de commitment van haar leden kan vergroten door processen van sociale controle en processen van sociale cohesie in een bepaalde omgeving. Sociale controle kan plaatsvinden in een omgeving die gebaseerd is op overtuiging en hiërarchie. Een gemeenschap die gebaseerd is op homogeniteit, is daarnaast geschikt om sociale cohesie te bevorderen. Het bewaken van grenzen op fysiek, sociaal, gedragsmatig en institutioneel niveau faciliteert de commitment van de betrokkenen. Al deze factoren versterken de verbinding van individuele leden met de utopische gemeenschap en daarmee de kosten van uittreding. Is er in de salafi-beweging sprake van een gelokaliseerde gemeenschap en isolement ten opzichte van de omgeving, die een sterk commitment in de hand werken? Is er sprake van afzondering van de salafi-beweging door het opwerpen van grenzen?

Ten slotte is het voor de analyse van de structuur van de salafi-beweging relevant dat deze soms als een sekte in de islam beschreven wordt, niet in de laatste plaats door moslims die het salafisme bekritiseren. Salafistische groepen onderling beschuldigen elkaar van sektarisme om elkaar te kunnen delegitermen. Verder wordt gesteld dat de salafistische bewegingen sektarische kenmerken vertonen, omdat ze zich afscheiden van de door hen gepercieerde onzuivere omgeving, zichzelf als uitverkoren groep zien, de dominante waarden van de samenleving niet accepteren en een negatieve
houding aannemen tegenover de omgeving en zichzelf isoleren (Amghar, 2009; Hamid, 2009).

Laat ik eerst teruggaan naar de oorspronkelijke betekenis van het begrip sekte. De term wordt gebruikt om aan te geven dat een kleine groepering zich afscheidt van een algemeen geaccepteerde religieuze of kerkelijke autoriteit of verband. Een sekte is een schismatische beweging die zich afscheidt van een bestaande traditie en moet daarom expliciet onderscheiden worden van opkomende nieuwe religieuze bewegingen die onafhankelijk van gevestigde kerken ontstaan. Daarnaast wordt het onderscheid tussen sekte en kerk als een continuüm gezien. Een sekte kan in de loop der tijd uitgroeien tot een gevestigde kerk (Melton, 2004; Schnabel, 1982).

Veel moslims begrijpen het salafisme zeker als een schismatische groepering, omdat salafi's bijvoorbeeld het gezag van de rechtsscholen verwerpen en de gevestigde religieuze gezagsstructuren bekritiseren. Ik heb in paragraaf 4.4 laten zien dat de netwerken zichzelf zeker niet als sekte beschouwen, door zich als de vertegenwoordigers van de ‘enige ware’ islam op te werpen. Zo’n waarheidsclaim is eigen aan sekten. Desalniettemin zullen tegenstanders van het salafisme de beweging proberen te delegiteren door deze als sekte te betitelen. De toepassing van de term is daarnaast sterk contextgebonden. De categorisering van een islamitische groep als sekte hangt af van de bepaling van wat behoort tot mainstream islam. Het salafisme vormt de mainstream, de gevestigde kerk, in Saoedi-Arabie. In Nederland manifesteert de beweging zich als minderheid, ook al zou zij graag geaccepteerd worden als gevestigde religie en als de vertegenwoordiger van de islam.

Ten slotte wordt de term vooral in zijn pejoratieve betekenis gebruikt, in plaats van de oorspronkelijke betekenis. De term roept dan een beeld op van een klein clubje volgzaam mensen, georganiseerd rondom een charismatisch leider met deviante ideeën en/ of deviante levensstijl. Dit pejoratief gebruik is uiteraard contextgebonden omdat het afhankelijk is van wat deviant is. Daarom kan het gebruik meer iets over de ontvangende samenleving zeggen dan een feitelijke categorisering van de religieuze groep zelf zijn. Pogingen om tot een lijstje eenduidige gemeenschappelijke kenmerken van sekten te komen is een problematische exercitie, omdat er te veel interne diversiteit bestaat van allerlei groeperingen die als sekte worden gecategoriseerd. Ook worden de termen nieuwe religieuze bewegingen of cults vaak afwisselend gebruikt voor afwijkende religieuze groepen, hoewel de betekenis van deze termen anders is.

In de godsdienstsocjologie worden naast deze contextuele factor enkele terugkerende elementen genoemd om toch tot een typologie te kunnen komen: exclusief in plaats van inclusief lidmaatschap, hoge mate van commitment en eenduidige loyaliteit, striktheid, virigheid, ijver, een kritische houding ten aanzien van de gevestigde kerk (protesthouding), teruggroeven en afgezonderd leven, bescherming tegen assimilatie en exclusivistische ideologie (Aldridge, 2000; Marty, 1960; Melton, 2004; Wilson, 1970). Daarnaast wordt gehoorzaamheid van de leden aan één of meer leiders genoemd als kenmerk van een sekte (Meertens et al., 2006). Het zijn vooral isolement en exclusivisme waardoor de salafi-beweging vergeleken wordt met een sekte. In het kader van dit hoofdstuk is het van belang twee kenmerken van een sekte uit te lichten: isolement en onbetwiste autoriteit (hier in leiderschap, zie hoofdstuk 6 voor een analyse van een ideologisch onbetwiste autoriteit). Deze twee elementen zal ik uitvoerig onderzoeken zodat ik de vraag kan beantwoorden of de salafi-beweging te
vergelijken is met een sekte. Het zijn deze elementen die in relatie tot het verband tussen organisatiekenmerken en civic competence relevant zijn.

**Onderzoekskaader**

Op basis van de theoretische analyses in deze paragraaf concludeer ik dat een aantal kenmerken van een beweging gunstig kunnen zijn voor de autonomie van betrokkenen. Gunstig voor de autonomie van betrokkenen is een beweging die uit organisaties bestaat die samenwerken met andersoortige organisaties en de omgeving, geen duidelijk omliggend hiërarchisch leiderschap kennen en een inclusieve ledenwerving voeren. Ongunstig voor de autonomie van betrokkenen is een beweging die bestaat uit informele netwerken, die zich isoleren van de omgeving, een exclusieve ledenwerving voeren en hiërarchisch leiderschap kennen. Schematisch ziet dat er als volgt uit:

<table>
<thead>
<tr>
<th>Gunstig</th>
<th>Ongunstig</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Formeel</td>
<td>Informeel</td>
</tr>
<tr>
<td>Samenwerking</td>
<td>Isolement</td>
</tr>
<tr>
<td>Exclusiviteit leden</td>
<td>Inclusiviteit leden</td>
</tr>
<tr>
<td>Egalitair</td>
<td>Hiërarchisch</td>
</tr>
</tbody>
</table>

Nu is het van belang dat ik de empirische vraag beantwoord welke organisatievormen de salafi-beweging kenmerken om te bepalen of er op organisatieniveau ruimte is voor de autonomie van betrokkenen. Hiervoor ga ik in op de volgende deelvragen:

- Is de salafi-beweging georganiseerd op basis van formele organisaties?
- Is er sprake van een exclusieve ledenwerving?
- Voorzien deze organisaties in individuele hulpbronnen?
- Is er formeel en informeel samenwerking met of isolement ten opzichte van de omgeving?
- Zijn deze organisaties georganiseerd rondom een hiërarchisch leiderschap?

In de beantwoording van deze deelvragen beschrijf ik achtereenvolgens de salafistische organisaties (paragraaf 5.2), haar functies en de mate van samenwerking met de omgeving (5.3), de verschillen tussen salafistische organisaties en niet-salafistische islamitische organisaties (5.4), de informele netwerken van predikers (5.5), het leiderschap binnen de salafi-beweging (5.6) en de rol van het internet (5.7).

### 5.2 Salafistische organisaties

De salafi-beweging heeft voornamelijk door missiewerk vanuit Saoedi-Arabië, door financiering van moskeeën, stichtingen, imams, educatie en publicaties, in Nederland voet aan de grond gekregen. Ook Europese studenten die in Saoedi-Arabië gestudeerd hebben, nemen hun kennis mee naar Europa. Ook hielp de komst van migranten naar Europa met een islamitische geschiedenis mee aan de vormgeving van het salafisme in Nederland (Amghar, 2009; Hamid, 2009; De Koning, 2009b; Stemmann, 2006). De salafi-beweging is in eerste instantie te karakteriseren als een transnationale beweging die bestaat uit losse netwerkstructuren met lokale en transnationale vertakkingen.
(Meijer, 2009; De Koning & Meijer, 2011). Voordat ik inga op informele netwerken in Nederland beschrijf ik eerst de organisaties die vanuit de salafi-beweging in Nederland ontstaan zijn.

Eerder typeerde ik de salafi-beweging als een utopische beweging (Price et al., 2008). De organisatiestructuur van de utopische beweging, wordt gekenmerkt door veranderlijke kleinschalige netwerkstructuren die soms, maar niet altijd, met elkaar in verbinding staan, die zich lokaal en ook translokaal organiseren en niet vanuit een centraal gezag geleid worden. Ze kennen géén centrale leidersfiguur of formeel leiderschap (Price et al., 2008). In Nederland bestaan er naast de informele organisatiestructuren ook meer formele organisatievormen. Ik zal laten zien dat ook deze formelere organisaties nauwelijks bureaucratische of strakke hiërarchischestructuren met centrale leidersfiguren kennen. De salafistische beweging is niet eenduidig hiërarchisch, dat wil zeggen dat de beweging niet aangestuurd wordt door één elitegroep. Desalniettemin proberen netwerken van predikers zich wel te profileren als de enige vertegenwoordigers van de ‘ware’ islam en zo een islamitische elite op te bouwen. De concurrentie en polemieken zijn zo heftig dat de strijd om leiderschap tot nu toe niet gewonnen is.

Halverwege de jaren tachtig vestigen zich de eerste salafistische organisaties in Nederland, als gevolg van de komst van islamitische activisten (waaronder naast salafi’s ook Moslimbroeders) uit het Midden-Oosten (De Koning, 2011b; De Koning & Meijer, 2011). In de loop der tijd zijn er enkele salafistische organisaties bijgekomen. Naast het internet en informele netwerken spelen ook enkele organisaties een prominente rol in de vormgeving van de salafi-beweging in Nederland: Stichting As-Soennah/Centrum sheikhal Islam Ibn Taymia in Den Haag, Stichting El Tawheed in Amsterdam, de Islamitische Stichting voor Opvoeding en Overdracht van Kennis (ISOOK) in Tilburg en stichting Al Waqf al-Islami in Eindhoven. Daarnaast is er een actief salafistisch netwerk, het dergelijke salafi’s genoemd, die zich baseren op de geleerde Madkhali. Zij zijn in een aantal moskeeën actief in onder meer Tilburg en Rotterdam. Hiernaast bestaan er enkele (kleinere) salafistische organisaties en moskeeën die minder bekend zijn in het Nederlandse debat, maar daarom niet minder actief zijn.

Ik onderscheid drie niveaus waarop de salafi-beweging zich in organisaties manifesteert:

*Organisatieniveau 1: salafistische signatuur*

De organisaties die in hun doelstellingen en profiel duidelijke salafistische kenmerken vertonen en waar uitsluitend (op enige uitzonderingen na) activiteiten met salafistische inhoud plaatsvinden, categoriseer ik als organisaties met salafistische signatuur, het eerste niveau.

*Organisatieniveau 2: sterke salafistische invloed*

De organisaties die geen duidelijk salafistisch profiel hebben maar waar wel regelmatig salafistische lessen of lezingen worden gehouden, plaats ik op een tweede niveau: organisaties onder sterk salafistische invloed. De EI Islam moskee in Roermond is een dergelijke organisatie. Alfeth is een organisatie met een duidelijke salafistische signatuur. De organisatie is formeel niet verbonden aan de EI Islam moskee. Toch bepaalt Alfeth het gezicht van de moskee. De moskee is de thuisbasis
van deze salafistische jongerenorganisatie. De invloed van Alfeth is dusdanig aanwezig dat deze moskee kan uitgroeien tot een salafistische organisatie van het eerste niveau. De NCTb noemt verder de Al Mouahiddine moskee in Ede (NCTb, 2008a) als een moskee die onder sterke salafistische invloed staat.

**Organisatieniveau 3: marginale salafistische invloed**

Ten slotte is er een derde niveau van manifestatie van het salafisme in moskeeën en organisaties: organisaties onder marginale salafistische invloed. Hier zijn zeer incidenteel salafistische activiteiten of komen slechts weinig salafistische bezoekers. De salafistische invloed is zeer marginaal, afhankelijk van de samenstelling en stabilitéit van het bestuur en de samenstelling van de bezoekers. Binnen deze organisaties kan er wel een groep bezoekers met een sterke salafistische invloed ontstaan, hoewel er (nog) geen activiteiten worden georganiseerd.

De verdeling in drie organisatieniveaus die ik voorsta, impliceert een verschillende mate van religieuze disciplinering die van een salafistische geloofsprediking kan uitgaan. De invloed van het salafisme in organisaties van het tweede en derde organisatieniveau is diffuus en veranderlijk, omdat deze concurrerend met andere geloofsinterpretaties. Daarnaast is er op dit niveau informele samenwerking tussen salafi’s en andere moslims. Dit vergroot mogelijkheden om grenzen ter discussie te stellen en van mening te verschillen. Er is daarmee meer ruimte voor autonomie van de gelovige in deze organisaties, omdat andere invloeden dan de salafistische aanwezig zijn. Er zijn meer dan bij salafistische organisaties van het eerste niveau, alternatieve denkwijzen en geloofsinterpretaties aanwezig op bestuurlijk niveau die een conditie van exitmogelijkheden zijn. Er is door beschikbaarheid van meerdere concurrerende interpretaties onderlinge controle op misstanden die zich slecht verhouden met de autonomie van het individu zoals fysieke of geestelijke dwang en oproep tot haat of geweld. Het onderscheid tussen de organisatieniveaus is belangrijk, omdat er grote diversiteit bestaat in de wijze waarop het salafisme zich manifesteert en organiseert.

Hieronder beschrijf ik enkele prominente salafistische organisaties van het eerste organisatieniveau.

**Stichting As-Soennah/Centrum sheikh al Islam Ibn Taymia in Den Haag**


---

65 De moskee Al Mouahiddine is de hoofdlocatie van de activiteiten van de salafistische Stichting Moslim Jongeren Ede.

66 Het ontslag volgde op een conflict tussen het moskeebestuur en de imam. Beide partijen beschuldigen elkaar onder meer van radicalisme door het plaatsen van de shari’á boven de Nederlandse
behoorden bekende jongerenpredikers zoals Abu Ismail, Abu Rayaan, Abou Ouail, Abu Safwan Soekirman en Omar at-Turkie tot een groep van ongeveer twintig vooral jonge predikers die aan de stichting verbonden zijn. Veiligheidsdiensten koppelen de stichting aan de politieke stroming van het salafisme, omdat de leidende figuren kritisch staan tegenover de Saoedische autoriteiten (het koningshuis en sommige geleerden). De toekenning van een politiek karakter houdt ook verband met het optreden en het verleden van Fawaz Jneid. Die gaf kritiek op de stationering van Amerikaanse troepen op Saoedisch grondgebied en is net als Ahmed Salam sterk beïnvloed geweest door de Syrische moslimbroederschap. Inmiddels hebben beiden publiekelijk afstand genomen van de moslimbroederschap (De Koning, 2011b).


Stichting As-Soennah vervult een centrale functie in de verspreiding van het salafistische gedachtegoed in Nederland en probeert zich op te werpen als de vertegenwoordiger van moslims in Nederland. De stichting is de laatste jaren uitgegroeid tot een populair islamitisch vormingscentrum. In de moskee worden allerlei onderwijsactiviteiten georganiseerd. Er zijn regelmatig jongerenavonden, lezingen en conferenties (zogenaamde dawra’s). Moslims uit het hele land bezoeken deze activiteiten. In en rondom de moskee heeft zich een netwerk van een kleine twintigtal predikers gevormd. Vanuit de stichting wordt de druksmeekbede website al-yaqeen.com beheerd, het hart van de stichting. Al Yaqeen wordt gevormd door een groep actieve jonge mannen, die overwegend hoog opgeleid en maatschappelijk bewogen zijn, en de Nederlandse (jongeren)taal bijzonder goed machtig zijn. Al Yaqeen onderhield nauw contact met Fawaz Jneid, vertaalde zijn stukken en zet die vervolgens op internet. De huisvesting van de stichting is inmiddels uitgebreid, waardoor deze hoopt het activiteitenaanbod en de reikwijdte te kunnen vergroten. Op initiatief van onder andere Al Yaqeen en de As-Soennah moskee is de website islam.tv opgezet waar de politiek-salafistische stichtingen preken, interviews, programma’s en aankondigingen verspreiden en toegankelijk maken voor een breed publiek. Stichting As-Soennah is één van de drie centrale onderzoeklocaties in deze studie.

---

67 In 2008 noemde Fawaz Jneid de stadsdeelvoorzitter van Slotervaart, Ahmed Marcouch, een hypocriet in een preek en internetpublicatie. Ahmed Marcouch was hier erg ontevreden over en er ontstond een pennerstrijd in de Volkskrant tussen beiden.


**Stichting Al Waqf/El-Fourkaan**

De stichting Al Waqf al-Islami in Eindhoven is in 1989 opgericht en vormt een onderafdeling van de Saoedische missionaire organisatie Al Waqf. Al Waqf is in Nederland gevestigd in de El-Fourkaan moskee in Eindhoven. De moskee is de centrale locatie van Al-Waqf en fungeert als een centrum in het zuiden van Nederland. De AIVD plaatst de stichting binnen het politieke salafisme. Omdat Al Waqf zich op de officiële religieuze leiders van de Saoedische overheid beroept, maar tegelijk contacten onderhoudt met predikers die kritisch staan tegenover het Saoedisch koningshuis, stelt de NCTb dat de oriëntatie van de stichting moeilijk te duiden is (NCTb, 2008a). Op de meer politiek-salafistische website al-islaam.com werden activiteiten van Al Waqf aangekondigd. In het veldwerk is naar voren gekomen dat een strikte categorisering inderdaad niet geldt, zeker niet onder de gelovigen die de organisaties bezoeken (zie ook hoofdstuk 8). Maar ook op formeel niveau is categorisering niet gemakkelijk. Hoewel de leiding van Al Waqf loyaal is aan de Saoedische autoriteiten, is er ook nauwe informele samenwerking met politieke facties: ze organiseren gezamenlijk lezingen, *dawra's* (conferenties) en wisselen predikers uit.

De El-Fourkaan moskee is in het verleden meermaals in opspraak geraakt. Onder meer nadat verondersteld werd dat een paar jongeren er voor de jihad gerekruiteerd waren. De laatste jaren probeert de El-Fourkaan haar imago te verbeteren. Hoewel de AIVD de El-Fourkaan zoals gezegd als politiek-salafistisch duidt, zoekt de moskee in tegenstelling tot bijvoorbeeld de As-Soennah moskee geen media op om

---

70 Ook krijgen Ahmed Salam en de moskee bekendheid door de uitzendingen in juni en december 2002 van de zogenaamde NOVA-preken, waardoor zij als anti-westers en vrouwonvriendelijk te boek komen te staan. In deze uitzendingen komen ook preken van Fawaz Jneid aan bod.

71 Deze gebeurtenis staat bekend als de Kashmir-zaak. Twee jongeren werden op de grensovergang van Kashmir doodgeschoten. Ze zouden willen strijden voor de jihad.
opvattingen kenbaar te maken en gaat deze discussies liever uit de weg. Ze hebben een meer gesloten karakter. Wel zoeken ze samenwerking met de lokale omgeving. Al Waqf is een belangrijke onderzoekslocatie geweest in het veldwerk.

Hoewel Al Waqf wat ambivalent staat tegenover het politieke salafisme heeft het netwerk rondom imam Bouchta een duidelijk quiëtistisch profiel. Bouchta voert een felle strijd met de politieke salafi’s. De quiëtistische salafi’s zijn minder naar buiten gericht en daardoor minder zichtbaar dan de politieke salafi’s. Er bestaan enkele informele netwerken van quiëtistische salafi’s in Nederland. De da’wa-activiteiten van de politieke salafi’s kunnen activistischer van aard zijn en zijn meer op de Nederlandse maatschappij gericht. Vooral de politieke salafi’s bepalen op dit moment het gezicht van het salafisme van Nederland. Ze uiten zich zowel kritisch over de quiëtistische als de jihadistische factie. Deze discussies vinden vooral buiten of rondom de moskee en op het internet plaats.

**Kleinvre centra**

Naast deze centrale organisaties vormen enkele minder grote maar daarom niet minder actieve organisaties van het eerste niveau het institutionele gezicht van het Nederlandse salafisme. Deze kleinvre centra zijn onder andere: de moskee Al Fadjr in Helmond, de Stichting voor Islamitische jongeren in Breda, de Stichting Moslimjongeren in Utrecht (SMJ) en de jongerenorganisatie Alfeth in Roermond. Deze jongerenorganisaties hebben een expliciete salafistische signatuur. SMJ presenteert zich op het internet echter in neutrale en algemene bewoordingen:

‘(Wij willen) in samenwerking met reeds bestaande instanties, zo goed mogelijk een bijdrage leveren aan de maatschappij. Wij streven ernaar verbeteringen te realiseren ten opzichte van de ontwikkeling van moslims, zowel op islamitisch als op maatschappelijk vlak. De stichting organiseert sindsdien verschillende activiteiten die zowel een educatief als een ontspannend karakter hebben.’


---


73 Suhayb Salam verzorgt er zijn IVOE-lessen en salafistische predikers geven er regelmatig lezingen, quizbijeenkomsten en zogenaamde da’wa-dagen. Op de website is de lezing ‘de dood’ van de salafistische prediker Abu Ismail te beluisteren. De activiteiten die op de website staan opgesomd, hebben een overwegend salafistisch karakter. Er worden lessen gegeven over aqidah (geloofsleer), figh (islamitisch recht), tadjweed (koranrecitatie) met salafistische inhoud en over de Arabische taal.

74 De doelstellingen die Alfeth op haar website formuleert, zijn overwegend salafistisch. Ze leggen bijvoorbeeld sterk de nadruk op de lezing van de bronnen, de gedragscode en waarschuwingen voor ‘dwalingen’ en bid’â, enkele stokpaardjes van het salafisme.
getraind door de predikers van de As-Soennah moskee en is een populaire spreker in Nederland en België.


‘Als deze predikers hier komen prediken, weten we zeker dat er AIVD infiltranten aanwezig zijn, als er dan ook maar een zin wordt gezegd die fout geïnterpreteerd kan worden, staat de hele moskee meteen in een slecht daglicht. Daarom hebben de bestuursleden besloten om hem te weigeren.’

Afhankelijk van de samenstelling en de invloed van het bestuur worden bepaalde predikers geweigerd en de invloed van het salafisme ingedamd. Moskeeën met een zwak bestuur hebben meer kans op salafistische invloeden en hervormingen. De ondervertegenwoordiging van nieuwe generaties (jonge) moslims op bestuursniveau kan frustratie onder gelovigen veroorzaken, waardoor zij geneigd kunnen zijn hun heil te zoeken in een salafistisch of radicaal discours.

In 2007 merkt de AIVD op dat er steeds meer salafistische activiteiten in Nederland zelf worden ontplooid, in plaats vanuit internationale (vooral Saoedi-Arabische) organisaties. Er ontstaan met andere woorden vormen van salafisme zonder aansturing uit het buitenland. Deze verzelfstandiging houdt in dat het leiderschap onder de beweging wellicht nog gefragmenteerd en gedifferentieerder wordt. Van een duidelijke buitenlandse aansturing is in ieder geval niet altijd meer sprake (AIVD, 2007). Je kunt echter maar gedeeltelijk spreken van een salafisme van eigen bodem. De Nederlandse salafistische organisaties en netwerken staan onder invloed van internationale ontwikkelingen, onder meer via internet, samenwerking in transnationale netwerken en door internationale politieke gebeurtenissen. De salafist-beweging is te karakteriseren als een transnationale beweging met lokale manifestaties en inbedding (Meijer, 2009). Het transnationale karakter komt tot uiting door onder meer haar wortels in Saoedi-Arabië, internationale samenwerkingsverbanden en netwerken, (tijdelijke) migratiebewegingen van salafi’s als gevolg van het doen van hijra, het volgen van islamitische studies in het Midden-Oosten en door een sterke verbondenheid en solidariteit met het leed van moslims wereldwijd (De Koning, 2011b). De relatie tussen een lokaal en transnationaal niveau komt duidelijk tot uiting in bijvoorbeeld het vertaalde Saoedische salafistische
materiaal (boeken, websites, fatwa’s, preken, lezingen etc.) dat in het Nederlands verkrijgbaar is (De Koning, 2011b). Hierdoor kan de Saoedische invloed Nederlandse moslims bereiken, anderzijds maakt het een lokale inbedding van het salafisme in Nederland mogelijk. Internet versterkt ten slotte het transnationale karakter van de salafi-beweging. De Nederlandse salafi-beweging staat daarmee wel degelijk in contact met transnationale netwerken.

**Minder verdeeldheid door professionalisering?**

De AIVD merkt bezorgd op dat de salafistische organisatievormen steeds professioneler worden en dat door andere beïnvloedingstactieken meer moslims aangesproken worden, waaronder moslimjongeren van de tweede generatie, Nederlandse moslims, hoog opgeleiden, jonge kinderen en moslims van allerlei nationaliteiten (AIVD, 2007). De uitbreiding van de Stichting As-Soennah kan hier als voorbeeld van worden gezien. Vooralsnog is het salafisme vooral populair onder Marokkaans-Nederlandse jongeren (Buijs et al, 2006) en ook bekeerlingen (Geelhoed, 2011). De professionalisering kan ervoor zorgen dat het informele karakter van de netwerken plaats maakt voor een meer formele organisatiestructuur. De AIVD spreekt dan ook van een centrale sturing vanuit de centra. De vraag is echter of de invloed en daadkracht van het salafisme van dergelijke organisaties vergroot zullen worden, zoals de AIVD meent. De professionalisering van deze Stichting zal de diversiteit onder de salafistische beweging niet doen verdwijnen. Sterker nog, de Stichting As-Soennah verliet zijn krediet onder sommige groepen gelovigen omdat zij zich door hun vergrote verantwoordelijkheden zich schikkelijker ten opzichte van hun omgeving zullen opstellen.

Een bekeerde jongen zegt:

Och, ik kan het de As-soennah niet kwalijk nemen (*dat ze milder zijn geworden, IR*). Ze hebben nu een enorm gebouw onder hun reet en hebben daarmee hun verantwoordelijkheden.

Radicale meer activistische informatie-uitwisseling heeft zich in nog informelere kring teruggetrokken. Daarnaast kan een meer formele organisatiestructuur voor meer transparantie naar de buitenwereld zorgen. Bestuursleden en andere functionarissen die het gezicht van een professionele organisatie vormen, kunnen aangesproken worden en ter verantwoording worden geroepen wanneer er (vermoedens van) misstanden zijn, zoals dwang en oproep tot haat of geweld. Externe sociale controle is veel moeilijker bij diffuse en informele organisatiestructuren.

Er is allerminst eenheid in de salafistische beweging, hoewel salafi’s, zoals ik al in paragraaf 4.4 uiteen heb gezet, zich het liefst wel zo profileren, door zich als moslims te presenteren. De AIVD stelt echter in 2007 dat de voorheen onderlinge heftige discussies plaatsmaken voor meer eenheid waarin de politieke interpretatie van het salafisme overheerst. Omdat verdeeldheid immers tot minder daadkracht leidt, is de eenheid een tactische zet, aldus de dienst (AIVD, 2007). Ik betwijfel of het daadwerkelijk gaat om minder verdeeldheid. De quiëtistische salafi’s bekritiseren nog net zo hard het activistische gehalte van de politieke tak als jaren geleden. Meer activistische moslimjongeren die zich bijvoorbeeld rondom Sharia4Holland, Hizb ut Tahrir en Behind Bars bewegen, die weliswaar niet tot deze salafistische beweging gerekend kunnen worden, maar die wel in de doelgroep van de beweging vallen en zich met delen van dezelfde geloofsleer en zelfdefinities bewapenen, staan kritisch ten opzichte van de politieke en meer nog de quiëtistische salafi’s. De eenheid is een

Professionalisering van de organisaties van het eerste niveau maakt dat zij beter uitgerust zijn om invloed uit te oefenen op de achterban. Er is echter geen ontwikkeling naar een eenduidige elite in de salafi-beweging. Salafistische organisaties verschillen onderling van elkaar, kunnen elkaar bestrijden en er zijn interne conflicten. De salafi-beweging is sterk verdeeld. Tegelijkertijd maakt professionalisering organisaties geschikter om externe samenwerkingsverbanden aan te gaan en is externe controle op misstanden makkelijker dan bij informele organisatiestructuren.

Het veldwerk heeft hoofdzakelijk plaatsgevonden rondom salafistische organisaties van het eerste niveau. In de volgende paragraaf zal ik de functies van deze organisaties beschrijven en beantwoord ik de vraag of deze organisaties samenwerken met de omgeving.

5.3 Functies van de salafistische organisaties

Salafistische organisaties en moskeeën van het eerste niveau functioneren in dienst van de da’wa onder meer als vormingscentrum, vraagbaak en klankbord.

De salafistische organisatie als opvoeding- en educatiecentrum


In het ‘doen van da’wa’ vraagt elke doelgroep een andere aanpak, volgens de salafi’s. Door uitbreiding van de voertalen, differentiatie in niveau en aanpassing van de
activiteiten proberen zij meer doelgroepen te bereiken. Op termijn wil vooral de As-Soennah moskee de mogelijkheden uitbreiden. In het nieuwe moskeegebouw hopen ze uiteindelijk ook een opnamestudio en radiozender te realiseren.

De vormingsactiviteiten bestaan tot nu toe uit onderwijs in de vorm van wekelijkse of maandelijkse cursussen en lezingen waar het salafistische gedachtegoed en de Arabische taal centraal staan. Er wordt onderwijs gegeven over aqidah (geloofsleer), fiqh (rechtsleer), tafsir (koranuitleg), siera (biografie van Mohammed), tadjweed (koranrecitatie) en de Arabische taal. De Arabische taal is immers de sleutel tot de bronnen. Vertalingen van de bronnen worden als minderwaardig en minder betrouwbaar beschouwd. Dat neemt overigens niet weg dat het grootste deel van de gelovigen dat sympathiseert of zich verbindt met het salafisme niet of nauwelijks het Arabisch machtig is.

Salafistische organisaties bouwen hun functies steeds verder uit, waarbij naast religieuze activiteiten ook sociaal-culturele activiteiten worden aangeboden.

‘Dat is ook een van de doelstellingen van de moskee, naast de da’wa van de moskee is het de bedoeling dat ze ook echt gaan werken aan een cultureel centrum. Dat is een van de volgende doelstellingen die op ons pad ligt. Maar nu is het alleen een moskee, en we zien zelf ook in dat die jongeren die kun je niet zo maar bereiken. Dat is ontzettend lastig. Dan kun je wel lessen zitten geven, dat is toch wel ontzettend moeilijk soms. Je zou toch op een andere manier die jongeren moeten bereiken.’ (prediker Said van de As-Soennah moskee)

De moskee is ook een plek waar partners op islamitische wijze in het huwelijk kunnen treden. De imam sluit die huwelijken. Ze worden niet altijd wettelijk bekrachtigd, tot grote bezorgdheid van een aantal politici. De As-Soennah moskee heeft burgemeester Van Aartsen in juni 2008 toegezegd geen huwelijken meer te sluiten, als deze niet eerst voor de wet zijn afgesloten. Er worden echter ook in andere moskeeën informele (polygame) huwelijken aangegaan. De huwelijken worden weliswaar in de moskee geregistreerd, maar vele gelovigen trouwen niet voor de wet. Hierdoor zijn polygame huwelijken mogelijk. Er komen inderdaad enkele polygame huwelijken voor; dit gebeurt echter niet op grote schaal. De NCTb bracht een publicatie uit waarin informele huwelijken mede worden gezien als middel om vrouwen te rekruteren voor de radicale islam en de jihad (2008b). De polygame huwelijken die ik in mijn veldwerk tegen ben gekomen, werden niet in dit verband voltrokken (zie verder hoofdstuk 8).

De salafistische organisatie als vraagbaak en klankbord

De salafistische organisaties profileren zich als verschaffer van de ‘juiste’ kennis over de islam en daarmee als morele voorhoede van de moslimgemeenschap. Omdat vele gelovigen erg gretig op zoek zijn naar algemene kennis over de islam, er weinig kennis van hebben en met veel vragen rondlopen over inhoud en praktijk ervan, functioneert de salafistische organisatie als een vraagbaak. Vooral via internetsites is er veel ruimte om vragen te stellen. Hierop volgt dan een religieus antwoord. In de moskee heerst een sfeer van ‘vragen staat vrij’. Asif vertelt:

‘In de moskee waar ik vroeger kwam, daar was niet echt veel animo voor gesprekken en vragen (…) As-Soennah moskee was een verademing voor mij en sowieso dat je vragen kan stellen over echt alles. Alles is hier bespreekbaar, maar vroeger schaamde je je. Hier kan je alles kwijt. En als je iets vraagt en iemand weet het niet, dan vragen ze het voor je na, en dan komen ze een week later erop terug.’

Voor hem staat de As-Soennah moskee in schril contrast met de kleinschaligheid en beperktheid van de ‘Surinaamse’ moskee waar hij voorheen naartoe ging. Veel mensen bellen de moskee voor allerlei hulpvragen die religieus van aard zijn. Gelovigen bellen de moskee bovendien voor niet-religieuze vragen omtrent huwelijk, gezin, opvoeding, werk, school en belasting. De hulpvragen zijn zeer gevarieerd. Imams (of bestuursleden) die hulpvragers te woord staan, antwoorden vaak met religieuze argumenten. De hulpvragers zien de imam als één van actoren bij het oplossen van een probleem. De meesten plaatsen het antwoord dan ook in een religieus kader.

‘We geven een religieus antwoord op alle vragen die we krijgen en soms verwijzen we ze door. Allerlei belletjes, van seksueel misbruik tot iemand die in de gevangenis zit en een hart onder de riem nodig heeft. Of als iemand naar ons toekomt en vertelt over loverboys in zijn omgeving dan sturen we ze door naar de politie.’ (prediker Farid)

76 Vanuit het veldwerk zijn ook (polygame) huwelijken bekend die door Ahmed Salam en door quasiës salafistische predikers zijn gesloten.
77 In sommige gevallen fungeert een imam als wali (voogd). Hij is daarmee de bemiddelaar bij huwelijkspoorlen.
78 Meer over de perceptie van de imam als hulpverlener onder gelovigen in hoofdstuk 8.
Op deze manier kunnen organisaties zich ook als een brug profileren naar hulpverlenende maatschappelijke instanties. Het contact tussen de salafistische organisaties en de omringende omgeving verloopt binnen elke organisaties anders.

Dezelfde da’wa, een andere politieke en maatschappelijke koers

Hoewel de bovengenoemde activiteiten in verschillende mate voorkomen in de salafistische organisaties, varieert het profiel van de salafistische organisaties in de mate waarin zij zich politiek en maatschappelijk betrokken tonen en samenwerking aangaan met de omgeving. Er zijn wat betreft aard en omvang van de activiteiten verschillen tussen de salafistische organisaties. Dit heeft te maken met inhoudelijke, maar ook met beleidsmatige en contextuele verschillen.


Sommige andere salafi’s kunnen het publieke en politieke optreden van Fawaz niet altijd waarderen. Deze kritiek komt niet alleen voor onder het informele veld van gelovigen, ook andere salafistische predikers kiezen soms liever voor een andere, meer gesloten koers. De El-Fourkaan moskee houdt zich liever zoveel mogelijk buiten het politieke debat, om ideologische redenen, maar ook wegens gebrek aan middelen.

Mohammed, een prediker van de El-Fourkaan moskee, reageert op de briefwisseling tussen Fawaz Jneid en stadsdeelvoorzitter Marcouch:

‘We hebben een lokaal beleid, we mengen ons niet per se in het landelijke debat, ook omdat we daar de instrumenten simpelweg niet voor hebben. Bijvoorbeeld sjeik Fawaz, het is goed om een weerwoord te bieden. Als er iets over je geschreven wordt, dan moet je daar op reageren omdat anders alleen dat ene beeld blijft bestaan. Je moet weerwoord bieden, maar tot een bepaalde hoogte. Je moet nooit persoonlijk worden. Je neemt daardoor een grote verantwoordelijkheid op je. Daarnaast moet je nooit kritiek hebben om een persoon maar om zijn ideeën of hetgeen hij gezegd heeft. Ook moet je uitkijken dat je niet kritiek levert puur alleen om eigen belang. Het gaat erom wat iemand zegt, niet wie het zegt. Je moet met zoveel mogelijk mensen bevriend zijn, ook al heb je een meningsverschil, die blijven toch. Kritiek mag, maar speel niet op de persoon, dat is onrechtvaardig.’

Prediker Mohammed over politiek in de moskee:

‘Wij houden politiek buiten de deur, we zijn een religieuze instelling. We zijn neutraal tegenover politiek. Mensen moeten een steentje bijdragen in de samenleving en als dat door politiek mogelijk is, door het klimaat te veranderen, prima. In de preken zullen we het daar niet over hebben, maar ten tijde van Wilders heb ik wel het stemadvies gegeven om een tegenstem te laten horen, niet in preken, maar in de wandelgangen.’

Prominente personen van de El-Fourkaan moskee hebben een minder politiek geëngageerde boodschap voor haar bezoekers dan de As-Soennah moskee. Dat neemt niet weg dat er wel degelijk politiek geëngageerde, maatschappijkritische en maatschappelijk bewogen moslims rondlopen in de El-Fourkaan moskee.

Wat betreft het aangaan van samenwerkingsverbanden met andere maatschappelijke partners verschillen de salafistische organisaties onderling. Sommigen zijn meer geneigd tot samenwerking, soms is samenwerking van tijdelijke aard. Salafistische organisaties maken geen deel uit van landelijke islamitische koepelorganisaties, maar soms zijn er wel tijdelijke, informele of lokale samenwerkingsverbanden met andere organisaties. De samenwerking tussen salafistische organisaties en andere maatschappelijke partners gaat hoe dan ook lang niet altijd zonder slag of stoot. De As-Soennah moskee wordt wel eens betrokken bij gemeentelijke projecten. Er was bijvoorbeeld een samenwerking met Bureau Halt. Betrokkenen van de As-Soennah moskee vertellen over deze samenwerking die later gestopt is.

‘Dat is vanuit de gemeente stilgelegd. (…) Ja, je gaat natuurlijk niet samenwerken met een organisatie die in de ban gedaan wordt. (…) Het ging heel goed zelfs. Negentig procent van de gevallen daar waren ze ontzettend tevreden over. (…) Dat ging dan over recidive gevallen jongeren, (…) de draaideurgevallen die moesten dan taakstraffen gaan uitvoeren en de gedachte daar achter was op het moment dat mensen een taakstraf moeten gaan uitvoeren dan in de moskee of in de buurt van de moskee waar hun ouders komen. Dan zou het shockeffect groter zijn. Het doel was dan tweeëndertig aan de ene kant zouden ze dan hier hun taakstraf uitvoeren en tegelijkertijd zouden ze dan begeleid worden door de vrijwilligers die in de moskee zaten (…)’ (bestuursleden As-Soennah moskee)

De bestuursleden verklaren de stopzetting van het project met Bureau Halt als volgt:

‘Jammer genoeg is dat gestopt. Zonder tekst en uitleg. We hebben wel tussen de regels door kunnen begrijpen dat het gaat om het feit dat we zijn wie we zijn. Het feit dat je gemarginaliseerd wordt. Het feit dat je in de hoek wordt gestopt als zijnde moskee die niet mee wil doen aan deze samenleving. Vervolgens gaan ze ons ook duidelijk maken dat we niet mee doen aan de samenleving. Uiteindelijk komt het telkens neer op het feit dat we als bedreiging worden gezien. (…) Het heeft te maken met iets wat ingebakken zit bij de westerling, een bepaalde aphematische angst voor de islam. En ze zien ons als mensen met invloed. Ik denk toch wel dat deze moskee toch wel veel invloed heeft op de jongeren en daar zijn we bang voor. Als je het vergelijkt met andere moskeeën. Ja, iedereen doet gewoon zijn dingetje en gaat door. Bij ons gaat het echt om het feit wij willen de mensen juist onderwijzen in het geloof, zonder meer. En iemand die zoekende is, die willen we daarbij eigenlijk ook helpen. Ik zie onze invloed niet als slecht. Voor deze samenleving zie ik het als groot gewin. Het zou eigenlijk bijdragen aan de hele samenleving. Het zou de relaties tussen moslims en niet-moslims verbeteren.’

De bestuursleden voelen zich sterk gecriminaliseerd. Ze vinden dat de praktisering van de islam als een misdaad wordt gezien.

‘Ik denk dat ze liever hebben dat onze jongeren afgedwaald zijn, problemen veroorzaken, in de coffeeshops rondhangen, meisjes in zwembaden lastigvallen, in discotheeken problemen veroorzaken, ik denk dat ze dat liever hebben dan jongeren die hun geloof praktiseren, die hun vijf dagelijkse gebeden verrichten en vervolgens niemand lastig vallen.’
Ze zijn zeer teleurgesteld in de samenwerking met gemeentelijke initiatieven maar sluiten toekomstige samenwerking niet uit. Maar dan wel onder bepaalde voorwaarden.

‘Als volwaardig gesprekspartner hebben we er helemaal geen problemen mee, maar als dat betekent dat we moeten knikken en ‘ja’ en ‘amen’ moeten zeggen dat hoeft dat niet voor ons. We zijn geen subsidietrekkers of beweren allerlei activiteiten voor de achterban op te zetten en dan vervolgens dat alleen maar doen om een subsidie binnen te halen. Wij werken echt vanuit een duidelijke ideologie. Als wij merken dat in bepaalde werkzaamheden profijt zit en dat kunnen combineren met onze doelstellingen dan zouden we dat graag willen doen.’


De El-Fourkaan kiest op het moment van het veldwerk juist voor een meer naar buiten gericht, maar wel lokaal beleid, tegenover een meer gesloten beleid in het verleden. De laatste jaren proberen ze met de omringende lokale maatschappelijke partners meer samen te werken. Deze samenwerking heeft ervoor gezorgd dat de moskee een betrokken actor in de wijk is geworden, en die lezingen hebben soms meer politieke lading. Haagse predikers noemen Alfeth in Roermond een beginnende organisatie. Ze stellen dat er weliswaar een groot animo in de groep is, maar dat er nog te weinig diepgang is. Samenwerking met niet-salafistische organisaties houdt Alfeth liever op afstand. De kleine provinciestad Roermond heeft minder ervaring met de benadering van salafistische groeperingen en migrantengroepen in het algemeen in verhouding met bijvoorbeeld Den Haag. Alfeth houdt samenwerking met andere partners liever af. De maatschappelijke partners klagen over de moeizame, soms zelfs vijandige communicatie met Alfeth. Tijdens het onderzoek heerste er in Roermond een zeer gespannen sfeer tussen de maatschappelijke partners en Alfeth, bijvoorbeeld met jongerenwerkers, politie en gemeentefunctionarissen. Het moslim-christendebat dat Alfeth organiseerde met andere salafistische organisaties, is volgens Alfeth een poging geweest om zichzelf kenbaar te maken voor een breder publiek. Ze wilden...
naar eigen zeggen niet alleen ‘voor eigen kerk preken’. Het debat is echter erg verschillend ontvangen. Alfeth sprak van een ‘vredzaam en goed debat, dat in de toekomst zeker vaker moet worden gevoerd’. Sommige niet-islamitische bezoekers vonden het echter meer op een wedstrijd lijken dan op een gelijkwaardig debat. Sommige moslims hadden moeite met de felle toon van de salafistische sprekers. Vooral moslimjongeren bezochten het debat. Zij waren overwegend erg positief na afloop. Jongerenwerkers in Roermond stelden dat sommige moslimjongeren na het debat in een overwinningsroes verkeerden. Enkele bezoekers hadden veel moeite met de scheiding die in de zaal was aangebracht tussen mannen en vrouwen en verlieten woedend de zaal. Hoewel Alfeth samenwerking mijdt met de omgeving, is de El Islam moskee waar Alfeth actief is, niet zo schuw. In de moskee worden wel enkele projecten gestart met maatschappelijke partners. De ontwikkeling en invloed van de salafi’s zullen de koers van deze moskee, die ik kenschets als een salafistische organisatie van het tweede niveau, op termijn voor een belangrijk deel verder bepalen.80

Ik heb laten zien dat de salafistische organisaties een verschillende oriëntatie op hun omgeving hebben en in verschillende mate samenwerking met externe partners aangaan. Sommige organisaties werken samen met niet-salafistische en niet-islamitische organisaties en partners, andere trekken zich meer terug. De koers van een organisatie kan in de loop der tijd veranderen. De samenwerkingsverbanden die de organisaties aangaan met andere partners en de omgeving hebben invloed op de mate van geslotenheid van de organisatie en de identiteitsvorming van de achterban. Sommige salafistische georiënteerde groeperingen of individuen kunnen samenwerkingen aangaan met andere islamitische organisaties waardoor er hybride islamitische identiteitsconstructies kunnen ontstaan, zoals bijvoorbeeld een wahhabi-soefi (Hamid, 2008).

De samenwerkingsverbanden die ik in het veldwerk ben tegengekomen hebben een informeel karakter en vinden veelal ad hoc plaats. Op formeel niveau zijn er nauwelijks samenwerkingsverbanden tussen salafistische organisaties met niet-salafistische islamitische organisaties, zo blijkt uit een netwerkanalyse op bestuurlijke niveau (Roex, et al., 2010). Er zijn slechts 11 dubbelfuncties met andere islamitische organisaties en dat is gezien het aantal van 1200 islamitische organisaties weinig te noemen. Deze dubbelfuncties betreffen vooral islamitische scholen. Bij 13% van de islamitische scholen is er een dubbelfunctie met een salafi op bestuurlijk niveau. De samenwerking op formeel en bestuurlijk niveau lijkt als doel de verspreiding en educatie van de salafistische islam te hebben. De salafistische bestuurlijke elite is op bestuurlijk niveau een geïsoleerde elite die vanuit hun functie niet bijdraagt aan de politieke integratie van de leden van hun organisaties (Roex et al., 2010). Op informeel niveau is er wel enige samenwerking.

Samenwerking tussen salafistische organisaties en niet-salafistische organisaties en maatschappelijke partners komt de condities van autonomie van de betrokkenen ten

---

80 Op het moment van schrijven wordt er een samenwerkingsproject gerealiseerd door de El Islam moskee en de andere Roermonder Marokkaanse moskee Nour om tot een nieuwe grote moskee te komen met de naam ‘Tawheed’. De Nour moskee kenschets ik op basis van mijn observaties tijdens het veldwerk als een organisatie met marginale salafistische invloed. De nieuwe moskee zal naar mijn verwachting salafistische invloeden kennen. De krachtvelden die het profiel van een moskee bepalen, zijn echter uiterst vloeiblad en veranderlijk.
goede. Naarmate er meer samenwerking tussen salafistische organisaties en andere organisaties is, is dat gunstig voor de mate van autonomie van het individu, omdat het de condities van exitmogelijkheden vergroot ten opzichte van geïsoleerde organisaties. Bij een grotere betrokkenheid met en open opstelling naar de omgeving kan er ruimte voor discussie ontstaan, is er meer transparantie, beschikbaarheid van kennis over alternatieve denkrichtingen, exitmogelijkheden en politieke rechten. Ook kan samenwerking tot het ontwikkelen van politieke en burgerlijke waarden zoals gelijkheid en tolerantie leiden. Samenwerking kan de mate van de civic competence en de beschikbaarheid van kennis over alternatieve en uittredingsmogelijkheden vergroten en daarmee de mate van autonomie van het individu voor een deel begunstigen. Professionalisering kan enerzijds voor meer invloed leiden maar anderzijds voor meer transparantie zorgen. Dit zorgt ervoor dat misstanden zoals dwang en oproep tot haat of geweld makkelijker zichtbaar zijn. Isolement vormt een belangrijke drempel voor uittreding en staat daarmee in negatieve relatie tot autonomie. Hoe meer een organisatie samenwerkt met andere partners en zich open opstelt voor haar omgeving door het aangaan van een discussie hoe meer ruimte er is voor de autonomie van een individu. Ik heb laten zien dat er grote verschillen zijn tussen organisaties in de mate waarin zij samenwerken met andere partners. De condities van autonomie zijn dan ook verschillend per organisatie en in een bepaalde tijdsperiode.

5.4 Verschillen tussen salafistische organisaties en andere islamitische organisaties

Hiervoor heb ik beschreven dat de salafistische organisaties van het eerste niveau hun ruimtes hoofdzakelijk gebruiken voor religieuze doeleinden, maar ook voor sociale en culturele doeleinden. De moskeeën profileren zich veel meer dan andere islamitische moskeeën als multifunctionele organisaties, hoewel ook niet-salafistische moskeeën - zij het in beperkte mate- dit concept hanteren. Zo is bijvoorbeeld het fenomeen van ‘telefonische helpdesk’ niet typisch voor salafistische moskeeën, maar bereiken de salafistische centra ook hulpvragers van buiten de lokale omgeving. Mensen die geen bezoekers zijn van de moskee, bellen bijvoorbeeld de As-Soennah moskee vanwege de Nederlandse voertaal van de organisatie en de nationale bekendheid en religieuze autoriteit. Hierdoor kan een salafistische organisatie een meer translokaal karakter krijgen dan gebruikelijk is in de meeste ‘traditionele’ moskeeën. Het meest onderscheidende kenmerk van een salafistische moskee is dat alle activiteiten in termen van de da’wa geformuleerd worden en het als een religieuze plicht gezien wordt om hier veel tijd en energie in te steken. De salafistische organisaties blinken daarom uit in bedrijvigheid en ijver. Maarten, een niet-salafistische bekeerde moslimjongen formuleert het met cynische toon:

‘Elke moskee in Nederland die niet slaapt, is een salafistische.’

De As-Soennah moskee hoopt met de verbouwing van haar gebouw activiteiten en bezoekersaantallen nog meer te kunnen uitbreiden en ook aan de behoefte van de groeiende en enthousiaste groep vrouwen te kunnen voldoen. De verbouwing is bekostigd met donaties van bezoekers en andere gelovigen. De As-Soennah moskee haalt wekelijks fondsen binnen, bijvoorbeeld tijdens de vrijdagspreek. Ook andere
salafistische organisaties wijzen op de noodzaak van donaties en halen regelmatig geld op.

‘Wie een moskee bouwt in de wereld, bouwt een huis in het paradijs.’

Zo luidt een veelgehoorde spreuk, die het goede van sadaqa²¹ voor de bouw van een moskee uitdrukt. Er wordt sadaqa gevraagd aan de bezoekers voor overige zaken die in dienst staan van de da’wa. Naast de bedrijvigheid en missiedrang van de salafistische moskeeën zijn er nog vijf factoren waardoor ze zich van niet-salafistische moskeeën onderscheiden. Ze zijn meer dan anderen gericht op jongeren, vrouwen en een etnisch divers publiek, ze domineren de islamitische informatievoorziening en ze profileren zich als rechtlijnige en onafhankelijke moskeeën. Ik zal kort op deze factoren in gaan.

Ten eerste richten de salafistische organisaties zich in het bijzonder op de behoeftes van de jongeren en worden deze ook gedragen door jonge moslims. Prediker Wahid vertelt:

‘In andere moskeeën komen ook veel jongeren en mensen krijgen vaak niet de kans om zich te ontwikkelen of mensen kunnen de kennis niet overdragen. In ons bestuur zit één iemand van de eerste generatie, de rest is alledaagse tweede generatie. (...) Ze krijgen ook de ruimte om zich te ontwikkelen en mensen uit te nodigen tot de islam en noem maar op en een ander belangrijk punt is dat wij als eerste kunnen zien dat je wel zeggen met lezingen in het Nederlands kwamen. Dat was uniek. Er was heel veel in het Arabisch te krijgen. Maar op een gegeven moment was er heel veel animo onder de tweede en derde generatie en die spreken helaas geen Arabisch. Dus die waren wel zoekende. Heel Nederland eigenlijk. En ja, toen wij er mee begonnen met lezingen en noem maar op en vertalingen en onze site vraag/antwoord in het Nederlands. De animo is zo groot dat hadden we echt niet verwacht. Als je onze site ziet: duizenden op een dag die erop komen.’ (prediker Wahid)

Het grootste deel van de bezoekers wordt gevormd door jonge moslims in de leeftijdscategorie 15 tot en met 35 jaar²². Meer dan in andere islamitische organisaties leveren zij ook een belangrijk deel van de actieve kern, in de vorm van bestuursfuncties en ander vrijwilligerswerk. Omdat veel moslimjongeren het Arabisch niet machtig zijn, bieden salafistische organisaties activiteiten in het Nederlands aan, hoewel zij het aanleren van de Arabische taal sterk aanraden en stimuleren.


---

²¹ Sadaqa is liefdadigheid bijvoorbeeld door geld te geven. De zakat (de verplichte armenbelasting) is ook een vorm van sadaqa.

²² Met uitzondering van de vrijdagspreek die vaak, wegens het tijdstip, vooral door ouderen wordt bezocht.

‘Door de achterban wordt hij echt op handen gedragen en met name door de vrouwen. Hij is echt een leeuw als het gaat om rechten van de vrouw. Tientallen preken. Dat op een bepaald moment de mannen zeggen nu is het wel genoeg geweest.’ (Prediker Wahid)

Salafi’s zijn zich maar al te bewust van het vrouwvriendelijke imago van de islam. Dit imago bestrijden ze in hevige mate. Tientallen bijeenkomsten, lezingen, filmpjes, boeken en preken worden gewijd aan de hoge status van de vrouw in de islam in tegenstelling tot de gepercipieerde onderdrukking van de ‘westerse vrouw’. Ten vierde is de hoeveelheid salafistisch Nederlandstalig materiaal zeer omvangrijk, veelal beschikbaar via het internet en drukt daardoor haar stempel op de informatievoorziening in Nederland over de islam. Hoewel de salaf-beweging kwantitatief een minderheid vormt van de moslims in Nederland, domineert zij wel de informatievoorziening over de islam in Nederland. Ten slotte staan de salafistische moskeeën meer dan ‘traditionele’ moskeeën onder de gelovigen te boek als zeer strenge en rechtlijnige onafhankelijke moskeeën.

‘Je zult bij ons geen uitspraken horen van mensen die mensen naar de wind hangen, rekening houden met wat wil de achterban en daar gaan we nu serveren. Wij hebben een hele duidelijke boodschap. Wij hebben de verkondiging van de islam en die hebben we zuiver te houden.’ (Prediker Wahid)

Hiermee plaatsen de organisaties zich tegenover wat zij noemen ‘opportunisten’ en ‘hypocrieten’. De salafistische predikers en organisaties profileren zich als de vertegenwoordigers van de ‘enige, juiste, echte en zuivere’ islam, tot grote ergernis van sommige moslims die geen salafistische denkbeelden hebben. Zo keren ze zich veelal af van het ontvangen van subsidie, tenzij ze ervan overtuigd zijn dat ze geen tot weinig compromissen moeten sluiten en het hun eigen doelstellingen kan ondersteunen. Naar eigen zeggen financieren zij zichzelf met donaties van de achterban. De organisaties draaien veelal op de welwillendheid van vrijwilligers en de vrijgevigheid van bezoekers met de wekelijkse sadaga. Hiermee willen ze benadrukken dat ze onafhankelijk zijn van politiek en beleid, en profileren zij zich als

Hoewel islamitische institutionalisering zich meestal voltrekt langs religieuze, politieke, linguïstische en etnische lijnen (Boender, 2007; Strijp, 1998) is dat bij de salafistische organisaties voor wat betreft taal en etniciteit niet het geval. Daarnaast zijn salafistische organisaties meer dan andere islamitische organisaties gericht op jongeren en vrouwen. Dit vertaalt zich in een grotere diversiteit van bezoekers dan in andere moskeeën. De diversiteit is gunstiger voor de autonomie van de bezoekers dan wanneer er sprake is van een meer exclusieve aantrekkingskracht op bezoekers, omdat exclusiviteit de kans op isolement groter maakt. Uiteraard zijn de salafistische organisaties wel op één religieuze interpretatie georganiseerd en is de diversiteit relatief. In hoofdstuk 8 zal ik verder ingaan op de praktijk van de inclusieve ledenwerving en de diversiteit van de aanhang.

5.5 Informele netwerken van predikers

In de vorige paragrafen heb ik beschreven dat de salafi-beweging niet centraal aangestuurd wordt door één elitegroep of organisatie. Er zijn verschillende informele organisaties die soms met elkaar concurreren en soms met elkaar samenwerken, maar een verschillende politieke en maatschappelijk koers varen. Dit pluralistische en competitieve karakter van de religieuze autoriteit is geen typisch salafistisch of modern verschijnsel. Pluralisme van religieus gezag is inherent aan de islam. De islam kent van oudsher geen centralistisch gezag in de vorm van kerkelijke structuren en instituten. Er is sprake van gedecentraliseerde gezagsstructuren die in voortdurende competitie met elkaar zijn. Het pluralistisch karakter is zelfs sterk geïntensiveerd onder invloed van de opkomst van geletterdheid door massaeducatie van grote delen van de bevolking en de bredere toegang tot (religieuze) kennis door nieuwe media en technologieën onder invloed van de globalisering (Eickelman 1992; Mandaville, 2007). Hierdoor zijn de sociale condities waarin religieuze autoriteit wordt geproduceerd veranderd (Turner, 2007). Er is een verdere versplintering van gezag ontstaan. Religieuze kennis is breder toegankelijk geworden waardoor traditionele gezagsstructuren onder druk zijn te komen staan. Meer dan ooit wordt er gedebatteerd en gereflecteerd op religie. Volgens Eickelman (1992) is religie tot onderwerp van objectieve beschouwing geworden door de massamedia. Door de toegang tot kennis en religieuze argumentatie ontstaan er daarnaast nieuwe religieuze autoriteiten, die zonder formele educatie hun aanzien proberen te verwerven. De zogenaamde knip- en plakfatwa’s zijn hiervan een gevolg. Niet alleen gevestigde geleerden vaardigen fatwa’s uit aan de hand van bepaalde criteria; iedereen kan dat nu (Volpi & Turner, 2007; Turner, 2007). Naast de centra voor de productie van religieuze kennis en autoriteit in Egypte en Saoedi-Arabië ontstaan er nieuwe autoriteiten in Europese landen zoals Duitsland en Engeland (Echchaibi, 2001), en in dit geval Nederland.
De salafi-beweging kenmerkt zich naast het tamelijk informele karakter van de organisaties zelf ook door een informele netwerkstructuur van predikers en leerlingen, die kenmerkend is voor de utopische beweging (Price et al., 2008). De informele netwerken functioneren op basis van internetcontact, door face to face-contacten of ontstaan in of rondom de bovengenoemde organisaties die lessen en lezingen verzorgen. De belangrijkste organisatiestructuur voor de salafi-beweging is die van de verhouding leraar-leerling (Stemmann, 2006; Wiktorowicz, 2006). Educatie is de belangrijkste mobiliserende factor van de beweging en tegelijkertijd soms de bron van intern conflict. Salafi’s investeren veel tijd in het vergaren en verspreiden van kennis over hun leer. Salafistische predikers zijn bijzonder actief in het geven van lessen en lezingen in het hele land. Tijdens de meeste lezingen en conferenties is Nederlands de voertaal. Mede hierdoor zijn de predikers populair onder vooral (jonge) moslims die Nederlands spreken. Ahmed Salam en Fawaz Jneid die beschouwd worden als sjeiks, zijn weliswaar de Nederlandse taal machtig maar prediken in het Arabisch. Meestal volgt er direct na hun publieke optreden een Nederlandse vertaling of deze komt deze later op internet te staan. Opvallend zijn verder het grote aanbod en de bevlogenheid van de salafistische predikers. Hierdoor zijn de predikers toegankelijk en makkelijk te enthousiasmeren en te mobiliseren. Sommige predikers zijn graag geziene gasten in moskeeën, buurthuizen en op scholen, waarmee ze ook niet-salafistische moslims bereiken. Het komt ook voor, dat predikers slechts vanwege hun bekendheid worden uitgenodigd. De laatste jaren zijn er enkele jonge predikers bijgekomen.

Omdat morele opvoeding centraal staat in het activisme van de salafi-beweging, hebben zogenaamde ‘studenten van religieuze kennis’ een bijzondere positie. De salafistische centra proberen zoveel mogelijk leerlingen te trekken. Sommige centra hebben meer vraag dan aanbod, waardoor er wachtlijsten ontstaan. Het onderwijs wordt in het belang gezien van de gelovige op individueel niveau, maar er wordt (soms stilzwijgend) verwacht dat de kennis die de gelovige opdoet daadwerkelijk actief wordt uitgedragen. ‘Mensen met de juiste kennis’ zijn geschikt om da’wa te doen volgens (politieke) salafi’s, door bijvoorbeeld advies (nasiha) te geven aan andere moslims of door zelf lessen en lezingen te organiseren. Politiek-salafistische organisaties leiden mannen en vrouwen dus op tot da’i. Het Instituut voor Opvoeding en Educatie biedt specifieke da’wa-cursussen aan. Sommige gelovigen voelen zich hierdoor erg aangesproken; het kan hun positie binnen de groep immers verbeteren. Sommige jongeren geven hun studie ervoor op om deze intensieve lessen te kunnen volgen. Het is voor jongeren een kans om op een andere manier dan via werk of studie status in de groep te verwerven. Zowel het aantal actieve predikers als het lezingencircuit zijn gegroeid (NCTb, 2008a). Te verwachten is dat er op termijn steeds meer (jonge) predikers en da’i zullen zijn. Steeds meer vrouwen zullen deze positie gaan innemen. De eisen die leraren stellen, zijn echter hoog en het vergt veel tijd, doorzettingsvermogen en energie van jongeren. Te betwijfelen valt of iedereen

83 Soms wordt een lezing in het Turks of Berbers gegeven, om ook andere groepen geïnteresseerden aan te spreken.
84 De term sjeik krijgt iemand toebedeeld die bekend staat als iemand die veel kennis van de islam heeft verworven en als een geleerde wordt gezien.
85 Talib ‘ilm: student van religieuze kennis.
86 Binnen de niet-salafistische islam wordt da’wa veel enger uitgelegd en is deze taak alleen bestemd voor religieuze voorgangers zoals de imam (Ajouaou, 2005).
87 Iemand die aan da’wa doet, wordt da’i genoemd.
die aan de lessen begint, het ook daadwerkelijk volhoudt. Er is maar een kleine groep die zich volledig inzet. Sociale bewegingen hebben vaak maar een beperkt aantal activisten (Van Stekelenburg & Klandermans, 2010). Quiëtistische salafi’s uiten kritiek op de opleidingen van de politieke salafi’s. Ze vinden dat mensen met te weinig ‘kennis’ te snel optreden als da’i. Een positie als da’i vinden de quiëtistische salafi’s alleen toebehoren aan de mensen die er jarenlang voor hebben gestudeerd in islamitische landen. Deze salafi’s vrezen de consequenties van slecht opgeleide da’i die prediken over de islam. Ze vrezen dat er verkeerde kennis over de islam wordt verspreid, waardoor moslims fouten kunnen maken en waardoor het imago van de islam geschaad kan worden. Uiteraard proberen ze met deze waarschuwingen hun religieuze autoriteit te waarborgen en te beschermen voor nieuwe concurrerende autoriteiten. Hoewel politieke salafi’s het doen van da’wa als een belangrijke verplichting zien voor iedere moslim, delen zij de zorg over het ontstaan van lekenpredikers.

Het is een misvatting te denken dat de da’wa alleen in handen is van mannen en alleen gericht is op mannen. Lezingen en lessen vinden weliswaar altijd gescheiden plaats, maar vrouwen kunnen deze wel meevolgen in een andere ruimte door middel van beeld en geluid. Er zijn vrouwelijke predikers en docenten die lessen en lezingen geven aan vrouwen. Zowel mannen als vrouwen worden door de organisaties en netwerken gestimuleerd om kennis op te doen en een steentje bij te dragen aan de da’wa. Als er restricties zijn dan komen deze meestal niet vanuit de organisaties maar vanuit bijvoorbeeld echtgenoten en vaders, uitgezonderd de algemeen aanvaarde fysische scheiding tussen man en vrouw tijdens bijeenkomsten (zie ook Wiktorowicz, 2005a).


De predikers steken veel tijd en energie in het organiseren van lezingen. Sommigen geven meerdere lezingen op één dag. De netwerken bewegen zich op nationaal en internationaal niveau.

Deze lezingen hebben een grote impact op de islamitische gemeenschappen, zowel in Nederland als elders in Europa. Ze bieden een plek voor discussie en verwijzingen naar de islamitische leer. De predikers zorgen ervoor dat de lezingen live op internet georganiseerd kunnen worden, zodat mensen die niet bij de lezing aanwezig kunnen zijn, toch de gelegenheid hebben om de lezingen te volgen. Dit maakt de islamitische lezingen nog meer toegankelijk voor een breed publiek.

**Chatsessie op thabaat.net.**

**Lezing van Omar at Turkie in El Islam moskee te Roermond, 13 april 2008.**

---

88 Paltalk is een internetapplicatie waarbij het mogelijk is om live en interactief lezingen te organiseren.
89 Chatsessie op thabaat.net.
De As-Soennah moskee levert een tiental Nederlands sprekende predikers. Ook predikers van de kleinere organisaties geven elders lezingen. De predikers zijn niet strikt verbonden aan een bepaalde organisatie en locatie. Er bestaat een informeel netwerk van predikers. Naast de predikers die geleverd worden door centra, zijn er predikers, zoals bijvoorbeeld Abdul Jabbar van de Ven, die zelfstandig en onafhankelijk van een organisatie door Nederland reizen en een eigen netwerk creëren.


De predikers geven aan onderscheid te maken tussen hun functies binnen de moskee en het werk dat zij in hun eigen tijd buiten de moskee om doen. De netwerken zijn veelvormig en ontstaan op verschillende niveaus. De As-Soennah moskee geeft de voorkeur aan samenwerking met predikers die verbonden zijn aan een organisatie:

‘Als iemand een lezing geeft, wil ik weten of hij verbonden is aan een stichting zodat ik weet waarover hij praat. Een onbekende persoon ik weet niet wie dat is. Ik wil weten wie dat is. Ik wil weten wie dat is. Ik wil te maken hebben met iemand van wie de naam bekend is, waarvan ook de stichting bekend is, maar ook wie zijn leermeesters zijn. Waar heeft hij gestudeerd, waar heeft hij zijn lessen gevolgd. (...) Het is ook een persoon die echt als eenling optreedt en die ook niet terugkeert naar de mensen van kennis en zich ook niet laat vermanen.’ (prediker Said)

Ook heeft de As-Soennah moskee er moeite mee een dialoog tot stand te brengen met Abdul Jabbar en kunnen ze zijn opvattingen niet toetsen op zogenaamde ‘dwalingen’:

‘Zeg luister kom alsjeblieft tekst en uitleg geven, we horen hier dingen, dat mensen jou aanhalen en hele rare dingen vertellen die eigenlijk in strijd zijn met de islam. Kun je dat beantwoorden en als je dan vervolgens als je dat keer op keer doet en je krijgt nul op je rekest dan is het ook heel duidelijk. (...) We hebben toentertijd stappen ondernomen om met hem te praten hij heeft geweigerd. Niet iedereen, maar sjiek Fawaz ook zelf. Laat duidelijk wezen, toen jongens hier rondliepen met de ideologie van *takfir*, dat ze hem vaak noemden als autoriteit en dat vonden we een verontrechte gang van zaken, omdat wij dachten dat hij niet van die slag was. Ons is wat ter ore gekomen en we willen dat verifiëren als hij vervolgens niet wil praten dan houdt het op. Van tevoren hadden we het idee dat hij met die methodologie op het juiste pad zat en dat is dus echt een verschil in het bewandelen van de weg. Hoe ga je om met het overdragen van het geloof en hoe plaats je bijvoorbeeld mensen die grote zonden begaan hebben, plaats je die buiten de geleerden van het geloof of binnen de geleerden van het geloof. Maar het is echt een verschilkwestie tussen *ahlu al-sunna wa-l-jama’a* en *khawarij* bijvoorbeeld. Mensen die een andere geloofsleer erop nahielden. Zolang hij blijft weigeren om met ons daarover te praten, en ons enige duidelijkheid daarin te verschaffen. Dan is het bestuur van de imam heel helder, dan komt hij niet binnen bij ons.’ (prediker Wahid)

Toch geven predikers ook aan liever niet te praten over collega predikers:

91 Arabische termen worden uitgelegd in de verklarende woordenlijst.
Ik zeg aan de andere kant ook dat wij het daar moeilijk hebben om daarover te praten want ik vind eigenlijk om zo maar over iemand te praten die niet aanwezig is daar heb ik moeite mee.’ (prediker Said)


De politiek-salafistische organisaties en predikers treden in Nederland het meest op de voorgrond door hun meer activistische houding in vergelijking met de quïetistische salafi’s. Hierdoor is hun publieke profilering prominenter en bepalen zij het gezicht van het salafisme in Nederland. Quïetistische en meer jihadistisch-georiënteerde netwerken bestaan wel degelijk, maar vinden minder op de voorgrond. Zij zijn soms verweven met politiek-salafistische netwerken. Hierdoor kan de scheidslijn tussen de stromingen erg diffuus worden. De scheidslijnen die al dan niet in stand worden gehouden hebben betrekking op ideologische en theologische discussies en zijn daarom tamelijk theoreatisch. In het dagelijks leven in en rondom de salafistische moskeeëén is het onderscheid tussen de salafi’s niet altijd merkbaar. Vooral onder de gelovigen zelf is veel onduidelijkheid over wie nu wel en niet ‘de juiste weg’ bewandelt, volgens de salafistische manhaj (methode). De meeste gelovigen laten deze discussie liever over aan de predikers. Maar ook de salafistische predikers zelden soms moeilijk te vangen in een bepaalde stroming. De prediker Remy Soekirman is bijvoorbeeld zowel verbonden aan de salafistische As-Soennah moskee als aan het niet expliciet salafistisch georiënteerde onderwijsinstituut Dar al Ilm. Hij verzorgt ook lezingen bij moslimorganisaties waar normaliter geen salafistische predikers welkom zijn. We hebben gezien dat de netwerken van predikers van verschillende salafistische stromingen door elkaar heen lopen en dat ook de profielen van predikers die aan één organisatie verbonden zijn, verschillen. Predikers van organisaties onderhouden bovendien contacten met predikers die zelfstandig te werk gaan. Dit zorgt er voor dat de predikers niet gemakkelijk te onderscheiden zijn volgens de drie salafistische stromingen. De meeste predikers die in het veldwerk betrokken zijn geweest, zijn verbonden aan organisaties die bij veiligheidsdiensten te boek staan als politiek-salafistisch. Hoewel de onderzochte salafistische organisaties officieel niet allemaal met elkaar verbonden zijn, wisselen ze niettemin onderling predikers uit. Predikers van bijvoorbeeld de El-Fourkaan komen lezingen geven in de As-Soennah moskee en andersom. Hier zijn de stromingen (als we de El-Fourkaan moskee als

92 De organisatie Dar al Ilm biedt cursussen aan over de islam. De inhoud van deze cursussen is niet alleen salafistisch. De salafistische prediker Remy Soekirman is echter wel één van de hoofddocenten van het instituut. Het instituut heeft geen expliciete salafistische signatuur, het is een organisatie van het tweede niveau.

93 Uitgezonderd de As-Soennah moskee, de El Tawheed moskee en stichting ISOOK die deel uitmaken van het Comité voor Ahlu-Sunnah in Europa.
quiëtistisch-salafistisch beschouwen), niet altijd strikt te scheiden als we kijken naar de netwerken van salafistische predikers.

Hoewel er sprake is van pluralisme van gezag in de salafi-beweging is de diversiteit van predikers en netwerken tot op zekere hoogte relatief. Er is enige mate van consensus. Deze ‘cognitive closure’ bestaat uit een aantal theologische kernopvattingen die niet of nauwelijks ter discussie staan. De meervoudige autoriteit zorgt er voor dat er over de toepassing en de correcte interpretatie ervan in geloof en praktijk van deze kernopvattingen discussie en onenigheid bestaat (Wiktorowicz, 2005b). Daarnaast veranderen de netwerkstructuren voortdurend. Opsplitsingen zijn inherent aan de netwerkstructuur en de nieuwe media zoals internet hebben verdeeldheid geïntensiveerd (Meijer, 2009: 12). Ideeën veranderen, nieuwe participanten nemen deel, andere verlaten het netwerk weer, samenwerkingen ontstaan of worden verbroken (Wiktorowicz, 2001). Wat betekent dit voor de autonomie van de participanten van deze netwerken?

**Informele netwerken en autonomie**

Er is geen eenduidige relatie tussen prediker en volgeling, omdat de religieuze autoriteit en organisatiestructuur veelvormig is. De grenzen tussen de netwerken zijn niet altijd duidelijk en worden onderhandeld. Hierdoor zijn er enerzijds betere condities voor de autonomie van de gelovige dan wanneer het uniforme en duidelijk afgebakende groepen betreft. Diffuse grenzen geven een gelovige immers meer bewegingsruimte om zijn eigen positie in te nemen, omdat er meerdere interpretaties voorhanden zijn die met elkaar concurreren. Er zijn in een veelvormige organisatiestructuur minder goede condities voor het langdurig niet in acht nemen van procedurele onafhankelijkheid. De informele netwerken zijn anderzijds ongunstig voor de autonomie van betrokkenen. Dat zal ik uitleggen.

De netwerkstructuren ontstaan op basis van sociale netwerken en hebben veelal een persoonlijk karakter (Wiktorowicz, 2001). De netwerken bouwen een gezamenlijke moslimidentiteit op die gebaseerd is op broeder- en zuserschap en solidariteit. Soms ontstaan groepjes op basis van vriendschapsbanden of vriendschappen, voortvloeiend uit de netwerken. In de educatie settingen (lezingen, lessen, conferenties) ontstaan sociale netwerken. De netwerken hebben een sterk persoonlijk karakter waardoor een sterke groepsbinding ontstaat (Stemmann, 2006). De netwerken die gebaseerd zijn op educatie creëren netwerken van gedeelde betekenisgeving en dat kan als een socialisatieproces worden beschouwd, waardoor de wereld op een bepaalde manier ‘geframet’ wordt. De netwerken staan centraal in de vorm van het activisme, het creëert een groep van ‘ware’ gelovigen met een gedeelde repertoire van betekenissen in de vorm van een bepaalde levensstijl die de authentieke islam symboliseert (Wiktorowicz, 2005a). Wiktorowicz (2005b) stelt dat het onderzoek naar sociale bewegingen en islamisme zich eenzijdig concentreert op sociale bewegingen die georganiseerd zijn op basis van formele organisaties. Er zijn echter islamistische bewegingen, zoals de salafi-beweging die op informele wijze georganiseerd zijn en te kenmerken zijn als gemeenschappen. Wiktorowicz spreekt dan van een *social*...

---

94 Deze theologische kernopvattingen die ik al kort in hoofdstuk 4 heb geïntroduceerd zorgen echter in hun interpretaties op praktische en hedendaagse situaties wel voor discussies, die zo ver kunnen reiken dat onenigheid ontstaat over inhoud van een theologisch concept. Dit is bijvoorbeeld het geval bij het centrale begrip van *tawhid* (zie hoofdstuk 4).
movement community in plaats van een social movement organisation. In de literatuur over sociale bewegingen komt bovendien naar voren dat informele sociale relaties, zoals vriendschappen, een belangrijke rol spelen in het verwerven van participanten (Snow, Zurcher & Ekland-Olson, 1980) en continuering van participatie (Downton & Wehr, 1998, Mannarini & Fedi, 2011). Voor religieuze bewegingen zijn vriendschappen nog meer van belang, omdat deze bewegingen sterk de nadruk leggen op identiteit. Deze bewegingen maken veel gebruik van informele netwerken om hun achterban aan zich te binden (Kniss & Burns, 2004). De vraag die echter niet in deze literatuur gesteld wordt, luidt: is het mogelijk om uit te treden? Wat zijn de voorwaarden die het mogelijk maken om niet meer te participeren?

Een beweging die op informele netwerken steunt heeft een aantal voor- en nadelen voor de autonomie van betrokkenen. In informele netwerken is er geen georganiseerd leiderschap maar vindt de binding tussen betrokkenen plaats op basis van informele sociale relaties zoals vriendschappen. Hierdoor is er enerzijds meer ruimte voor individuele inbreng en anderzijds draagt de verbinding met de beweging een persoonlijk karakter waardoor uittreding bemoeilijkt wordt. Bij uittreding kunnen de betrokkenen immers vrienden verliezen. Als de informele verbanden daarbij geïsoleerd zijn van de omgeving komt de autonomie nog meer onder druk te staan. Informele organisatieverbanden hebben daarnaast minder mogelijkheden om formele samenwerkingsverbanden aan te gaan met de omgeving. Informele netwerken hebben meer dan formele organisaties het vermogen om zich te isoleren van anderen. Ook zijn informele netwerken makkelijker aan verandering onderhevig dan formele organisaties. Ten slotte kunnen interne praktijken van formele organisaties gemakkelijker gecontroleerd worden op misstanden. Formele organisaties kunnen makkelijker ter verantwoording worden geroepen of verboden worden wanneer zij de wet overtreden, omdat zij zich minder aan de omgeving onttrekken.

Formele organisaties zijn voor de autonomie van betrokkenen met het oog op het voorkomen van isolement en misstanden gunstiger dan informele structuren. Informele netwerken hebben het vermogen om zich makkelijk te onttrekken aan de omringende omgeving. De netwerken uit dit onderzoek gaan in verschillende mate samenwerkingsverbanden aan met de omringende samenleving en reiken daarom in verschillende mate gunstige condities aan voor de autonomie van betrokkenen.

Informele netwerken, repressie en isolement

Vaak wordt gedacht dat kleinschalige informele netwerkstructuren het functioneren van een sociale beweging door een verminderde slagvaardigheid in gevaar brengt. In navolging van Price et al. (2008) stel ik echter, dat de fluïde netwerkstructuur een gunstige conditie voor duurzame mobilisatie is vanwege een sterke mate van flexibiliteit en aanpassingsvermogen in veranderende contexten. Bij het wegvallen van participanten, ook als zij als leidersfiguur fungeren, kunnen netwerken toch blijven bestaan of in veranderde vorm verder gaan. De netwerkstructuur met inwisselbare leidersfiguren en meerkoppig leiderschap is veel moeilijker vanuit een overheid te controleren of te bestrijden. Deze aspecten zorgen ervoor dat een utopische beweging het vermogen bezit een duurzaam voortbestaan te bewerkstelligen (Price et al., 2008). Bij veroordeling van enkele salafi-jongeren of salafi-leiders blijven netwerken vaak toch zelfstandig functioneren (Wiktorowicz, 2001). Vooral in de islamitische landen waar het salafisme met argusogen wordt bekeken heeft de


5.6 De (on)betwiste status van predikers

Er bestaat een vaak informele hiërarchie van predikers en imams die hun status onttelen aan de reputatie onder hun leerlingen die hen beoordelen op hun religieuze kennis en overtuigingskracht. Er bestaat géén hiërarchische structuur met duidelijk omkaderd leiderschap en rolverdeling in de salafi-beweging. De organisatievormen zijn sterk gedecentraliseerd. De beweging wordt geleid door meerdere predikers die soms concurreren met elkaar. Er is sprake van meervoudige autoriteit. Hierdoor kan de elite van de salafi-beweging geen eenduidige invloed uitoefenen op de achterban. Dit heeft consequenties voor de autonomie van betrokkenen.

In de islam in het algemeen zijn er geen objectieve criteria waarop een geleerde geclasseerd wordt. De status is subjectief en wordt toegewezen op basis van de wijze waarop gelovigen kennis en charisma van de predikers beleven. Een islamitische opleiding in het Midden-Oosten kan iemands autoriteit sterk bepalen. Gelovigen schrijven een prediker dan de capaciteit toe om goede religieuze interpretaties te doen (Wiktorowicz, 2001; 2005a; 2005b; Stemann, 2006). Er bestaat dus een informele subjectieve hiërarchie. De status van de predikers is veranderlijk. Dit hebben we in Nederland gezien bij de veranderde populariteit van de imam Fawaz Jneid in zijn gewijzigde opstelling over de Hofstadgroep en zijn begrip

95 Meer over de AEL in paragraaf 7.2

‘We hebben geen zin in een suf, gaargekookte toespraak die volledig ontdaan is van elke vorm van passie. Ik kan me nog goed herinneren toen ik hier voor het eerst binnenkwam. Ik kende geen woord Arabisch maar ik zag sjeik Fawaz springen op het preekgestoelte. Ik dacht: wat die man zit te verkondigen dat moet wel goed zijn! (lacht, IR) Kijk als je met zo’n overtuiging praat dat moet toch ergens vandaan komen.’ (Safwan)

De gedrevenheid van de predikers wordt gekoppeld aan hun godvrezendheid (taqwa). Salafistische predikers geven lezingen op belerende en schoolse toon over een religieus of maatschappelijk onderwerp. Ze onderbouwen hun stellingnames met dalil (bewijs) op basis van aya’s (koranverzen) en hadiths (overleveringen). In het veldwerk kwamen verschillen aan het licht in de manier van optreden tussen de predikers. De toon van Remy Soekirman is vriendelijk en rustig; die van Suhayb Salam en Abu Ismail is vermanend en streng. Al Khattab gebruikt een romantische poëtische stijl en siert zijn preken met emotionele getuigenissen over zijn bedroefdeheid over de huidige situatie van de moslims. Fawaz Jneid en Abdul Jabbar van de Ven schromen niet om politieke onderwerpen op felle wijze aan te snijden. In tegenstelling tot de meeste predikers beperken zij zich niet tot religieuze onderwerpen, maar dikken zij hun stellingen aan met maatschappelijke en politieke actualiteiten. Zij kunnen schreeuwend en tierend tekeergaan tijdens hun publieke optredens.


De ambivalentie van het begrip taqlid

Een belangrijk onderdeel van de salafistische geloofsleer is het verbod op taqlid (het blindelings volgen van geleerden en wetscholen). Een moslim mag volgens de salafistische leer nooit iets zomaar aannemen zonder dalil (bewijs uit de Koran en de
Volgens salafi’s is het de bedoeling dat je als gelovige zelf zo veel mogelijk kennis opdoet over de islam (naar salafistisch model) zodat je toegang hebt tot de ‘waarheid’. Salafi’s zijn dan ook erg ijverig in zelfstudie van de bronnen, het leren van de Arabische taal en het uit het hoofd leren van de Koran. Salafi’s noemen dat kennisvergaring en beschouwen dit als een daad van aanbidding. Het wordt als de meest ideale en nuttige vrijetijdsbesteding gezien. Het verbod op taqlid heeft logischerwijs invloed op de relatie tussen gelovige en religieuze autoriteit. Van de gelovige wordt een studieuze en kritische houding verwacht en niet een naïeve en kritiekloze. De predikers propageren een zelfstandige studie van de islam waarvoor het leren van de Arabische taal een voorwaarde is. Het wordt niet geaccepteerd om zomaar iets over te nemen. Blinde navolging (taqlid) van geleerden is niet toegestaan. Uitspraken moeten altijd met bewijs uit de authentieke bronnen worden geverifieerd. Als zij niet overeenkomstig de bronnen handelen, behoort een gelovige hen niet te volgen, stellen de salafi’s. Ze vinden dat bijvoorbeeld de shi’a (sjiitische islam) en soefi’s zich schuldig maken aan taqlid en bekritiseren deze stromingen dan ook hevig.

Het verbod op taqlid maakt het salafisme populair onder moslimjongeren die zich niet meer thuis voelen bij de tradities van hun ouders en de plaatselijke imam, die door hun slechte maatschappelijke positie aan gezag hebben ingeboet. Het begrip biedt de mogelijkheid om zich te bevrijden van het juk van traditie en familie. Het geeft tegelijkertijd jongeren een vernieuwde status ten opzichte van hun ouders en imams. Daardoor lijkt het verbod in eerste instantie de condities van autonomie te begunstigen. In zekere zin geeft het verbod een bepaalde mate van autonomie ten opzichte van de religieuze gezag van een imam of geleerde. Maar de verhouding van taqlid met autonomie ligt ingewikkelder. Dit komt omdat de praktische toepassing van het verbod omgeven is door tegenstrijdigheden.


sunna).
islam. Ze verwijzen liever naar ‘de mensen van kennis’ of vervolgen met een stelling over de islam met de woorden *allahu a'lam* (God weet het het best), dan dat ze iets met zekerheid durven te stellen. In de meeste gesprekken tijdens het onderzoek benadrukten de salafistische gelovigen dat alles wat zij over de islam zeggen onbetrouwbaar is. Ik werd tijdens het veldwerk op het hart gedrukt de ‘geleerden’ vragen te stellen over de islam. De meeste salafistische gelovigen stellen zich bescheiden en ondergeschikt op tegenover de predikers. Deze bescheidenheid contrasteert met de praktijk van het geven van *nasiha*. Sommigen echter zijn vastberadener en durven met meer stelligheid en zekerheid over de islam te praten vanuit het idee, dat alle (salafistische) kennis die je over de islam bezit, verkondigd moet worden.

Er zijn verschillen te zien in de wijze waarop gelovigen omgaan met hun positie (als ‘zoeker’ of ‘student van kennis’) ten opzichte van predikers. Het volgende fragment uit een discussie over predikers op de website www.thabaat.net, kenmerkt de houding van veel salafistische gelovigen die salafistische organisaties bezoeken.

‘Ik ben van mening dat je moet openstaan voor elke persoon die beweert kennis te hebben en daarbij beweert tot *Ahlu al-sunna wa-l-jama’a* te behoren. Dit betekent nog niet dat iedereen dit werkelijk ook is, *walakin* wie zij wij om deze mensen (*da’i* etc.) uit te maken voor dwalenden, of niet zo goed (in bepaalde onderwerpen) etc. (...) Pak altijd de sterkste *dalil* die je vindt. Vele geleerden geven *fatawaa*, allen van hun beweren te horen onder de *Ahlu al-sunna wa-l-jama’a*, pak het sterkste bewijs (dat je vindt voor je eigen) en neem het. Laat de anderen voor wat zij beweren. Kraak hen niet af, houd afstand van hen als jij denkt dat deze slechte invloeden zullen hebben op je *Dien*. Wie zijn wij om mensen te bekritiseren, wie zijn wij om mensen af te kraken, wie zijn wij om mensen een slechte naam te geven, wie zijn wij? Arme dienaren van Allah die zoekende zijn naar kennis. Mensen die lezinggevers slechte namen toewijzen (...) Deze mensen zorgen voor *fitna* en daar zijn wij niet van gediend in sh*a’Allah. *Allahu a’lam*, zo denk ik erover.’ *(Elhemdoelillleh)*

Deze persoon laat zien dat het als een individuele keuze wordt gezien welke *fatwa* en bewijzen het sterkste zijn en welke iemand volgt. Daarnaast wordt veroordeling van predikers afgekeurd vanuit de nederige positie die een gelovige in hun ogen dient aan te nemen en het verbod tweespalt na te veroorzaken in de gemeenschap. De relativering van het individu ten opzichte van de positie die ze toekennen aan Allah is kenmerkend voor de salafistische geloofsbeleving. Tegelijkertijd deinzen salafi’s er niet voor terug hun eigen mening te geven, hoewel met de relativerende bijzin, *allahu a’lam* (God weet het het best). Veel salafistische gelovigen die de onderzoekslocaties of hun websites bezoeken, beschouwen deze organisaties als de beste plaats om religieuze maar ook andersoortige vragen beantwoord te krijgen. Ze zien de predikers en imams van deze organisaties als voorbeelden in hun praktisering.


‘Toen Hirsi Ali zich openlijk keerde tegen de islam als moslim was ik benieuwd hoe dat in de islam zat. Dus toen heb ik de strengste moskee opgebeeld, dat doe ik altijd als ik een oordeel wil weten, dan weet ik tenminste zeker als iets toegestaan is, en het ook echt toegestaan is. Dus ik belde El Tawheed op: ik wist dat dwang in het geloof niet bestaat maar ook dat iemand de doodstraf krijgt als hij de islam afvalt. El Tawheed noemde alle voorbeelden op waaraan moet worden voldaan om daadwerkelijk tot de doodstraf over te gaan. Sowieso moet je in een islamitisch land wonen waar de *shari’a* geldt, bijvoorbeeld Saoedi-Arabië. De conclusie was dat het in Nederland ieders eigen zaak is, en dat je je er
niet mee mag bemoeien. Maar op internet gebruikten mensen teksten uit de Koran om de dood van Hirsi Ali toch te rechtvaardigen. Ik vroeg me steeds af waar die teksten vandaan kwamen en of het wel van goede geleerden af kwam. Kennis van internet is absoluut niet betrouwbaar. Ik heb het voordeel dat ik Arabisch studeer en toegang heb tot de Arabische bronnen, ik wist dat internet niet betrouwbaar is.’ (Ilhaam)

De adviezen van sommige predikers worden dus als meer gezaghebbend beschouwd dan andere religieuze adviezen of kennisbronnen. Dat neemt niet weg dat gelovigen gebruik maken van andere bronnen, maar zo doen dit vaak alleen om het al voor waar of juist aangenomen advies te bevestigen (Becker, 2009). Daarnaast wil ik opmerken dat een advies weliswaar gezaghebbend kan zijn, dat betekent zeker niet altijd dat dit advies ook bindend, bepalend of beslissend is voor het nemen van een bepaald besluit in het dagelijkse leven. Andere kennisbronnen en overwegingen kunnen van invloed zijn op de vormgeving van de (religieuze) praktijk (zie hoofdstuk 6 en 8).

**Predikers en hun voorbeeldfunctie**

Vanuit de voorbeeldfunctie die de predikers en imams vervullen, wordt het gedrag van deze personen als graadmeter voor het eigen gedrag gebruikt. Maar velen maken wel een onderscheid: de praktisering van deze voorbeeldfiguren gaat verder dan die van ‘gewone’ gelovigen. Ze vinden het dan ook heel logisch dat imam Ahmed Salam bijvoorbeeld de voormalige minister Rita Verdonk weigerde de hand te schudden.

‘Deze man is als een voorbeeld voor ons. Hij predikt in zijn moskee dat het handen schudden met iemand van het andere geslacht niet toegestaan is. Dan kan hij het zelf toch niet vervolgens niet doen. Dan maakt hij zichzelf belachelijk.’ (Salima)

‘De imam kan niet zeggen dat hij het niet zeker weet, of een beetje van dit of dat. Hij moet het zwart wit stellen, ook al is de praktijk lang niet altijd zo zwart wit.’ (Tessa)

De gelovigen maken dus onderscheid tussen de orthopraxie van een prediker of imam en een ‘gewone’ gelovige. Ze verwachten van de predikers dat hun gedrag overeenkomt met de regels en controleren predikers daarop. Sommige gelovigen die voorheen een salafistische geloofsinvulling hadden, zijn tevreden geraakt met het gedrag van salafistische predikers en sommige ‘studenten van kennis’ en hebben soms daardoor helemaal afstand genomen van het salafisme. Teleurstelling in het gedrag van een leider kan een *trigger* zijn om te breken met een groep (Bjørgo & Horgan, 2009).


---

96 Er is een verbod op wereldlijke muziek in de islam. Salafi’s discussiëren onderling welke vorm van muziek wel is toegestaan. De meest voorkomende mening is dat alleen gezongen religieuze islamitische muziek met eventuele begeleiding van een soort trommel (*duff*), toegestaan is.
risico moet lopen om in een verkeerd daglicht te staan. Dat kan een argument zijn om de matiging te verdedigen.

‘Het risico is dat mensen van de islam afschrikken.’ (Bilal)

‘Elke keer als Fawaz weer wat geroepen heeft, krijg ik problemen thuis. Dan moet ik weer tekst en uitleg geven. Het is geen goede reclame voor de islam. Fawaz is niet slim.’ (Sophia)

Sommige gelovigen vinden het slechts gedeeltelijk waar dat de predikers alleen door druk van buitenaf hun toon zijn gaan matigen. Ze stellen dat de verandering vanuit de gemeenschap zelf kwam, en dat mensen gingen inzien dat je als prediker een verantwoordelijkheid draagt om de islam op een goede manier te presenteren.

De predikers genieten aanzien onder gelovigen. Hun boodschap is als een ideaalbeeld, als ‘echt islamitisch’. Sommige salafi’s, vooral degenen die kritisch staan tegenover de politiek-salafistische organisaties, zijn minder bescheiden en gehoorzaam dan sommige salafistische predikers verlangen. Sommigen zijn bedreven in het weerleggen van predikers, al beschouwen anderen deze als sjeik. Zoals ik eerder beschreven heb, zijn niet alle salafistische predikers even populair. Sommige predikers die verbonden zijn aan de onderzoekslocaties, krijgen kritiek van quïetistische salafi’s, jihadi’s en meer activistisch georiënteerde salafi’s. Zo heersen er geruchten in en rondom de As-Soennah moskee en de El-Fourkaan moskee dat de prediker Abdul Jabbar van de Ven zich schuldig maakt aan het doen van takfir en de verkeerde interpretaties van jihad verkondigt. Op internet wordt over hem gediscussieerd. Daarnaast is Suhayb Salam een tijd lang bekritiseerd op internet en denden rondom de El-Fourkaan moskee geruchten de ronde dat de zoon van Ahmed Salam niet op de ‘juiste weg’ zat. Zo beweert een ijverige criticus op internet een omvangrijk werk te schrijven om te laten zien dat Suhayb Salam fouten in zijn aqidah (geloofsleer) vertoont97. Hij onderbouwt dit met zogenaamde dalil. Op basis van dit stuk ontstaat een opmerkelijke discussie. Het gaat hierin al snel niet meer over de inhoud, maar over het wel of niet ter discussie mogen stellen van de status van predikers en geleerden. Wanneer, door wie en hoe mag takfir (iemand tot ongelovige verklaren) worden toegepast? Dit typeert de discussies die worden gevoerd over de status van predikers. Internet is hiervoor een veelgebruikt medium onder salafi’s, soms zelfs het enige podium waar salafi’s met elkaar de strijd aangaan en persoonlijk worden. Hoewel de autoriteit van predikers wordt betwist, worden discussies in het openbaar en in de moskee vaak vermeden. Sommige organisaties verbieden zelfs expliciet (door huisregels) het voeren van heftige discussies in het gebouw, omdat deze tot verdeeldheid en tweespalt leiden. Internet biedt de mogelijkheid om anoniem te blijven en discussie te voeren tussen mannen en vrouwen. In en rondom de moskee worden deze discussies in de kiem gesmoord uit het oogpunt van het verbod op roddel en laster en het streven naar eenheid in plaats van verdeeldheid (fitna). Discussies worden vermeden vanuit het idee dat alleen Allah de intenties van mensen kent. De volgende discussie illustreert hoe salafi’s onderling elkaar corrigeren vanuit het argument dat alleen Allah alle kennis bezit. De discussie ontstaat nadat iemand een YouTube-filmpje geplaatst heeft waarop te zien is hoe een Nederlandse soldaat een Afghaans kindje een sinterklaasliedje leert.

Sommige gelovigen raken verward door alle discussies over welke geleerden wel of niet betrouwbaar zijn. Er heerst veel onduidelijkheid over de betrouwbaarheid en religieuze status van de predikers. Salafi’s stellen elkaar gerust door te benadrukken dat Allah je alleen zal beoordelen op je intentie en praktisering op basis van je kennis, mocht je de ‘verkeerde’ geleerde gevolgd hebben. Het leiderschap in de salafï-netwerken is diffuus, betwist en veranderlijk. Tegelijkertijd genieten sommige predikers onder sommige volgelingen een dergelijke autoriteit die mensen doet gehoorzamen. Deze gehoorzaamheid uit zich in het voor waar aannemen van hun religieuze uitspraken, regels, normen en waarden. Dat betekent nog niet dat zij zich hier ook naar schikken en deze regels naleven. In hoofdstuk 8 zal ik laten zien dat participanten in de salafï-beweging lang niet altijd de boodschap van predikers klakkeloos overnemen en dat zij bij hun dagelijkse beslissingen andere argumenten dan de salafïstische laten meewegen.

Religieuze autoriteit wordt dus niet uniform beleefd en is pluriform. Dit betekent dat er tot een bepaalde hoogte ruimte is voor verschillende geloofsovertuigingen. Het diffuse karakter van het leiderschap zorgt ervoor dat er betere condities voor de autonomie van het individu zijn dan bij eenduidig leiderschap. Er is immers geen omgeving waarin gemakkelijk dwang kan worden uitgeoefend. Tegelijkertijd kunnen felle onderlinge discussies ervoor zorgen dat de grenzen van de netwerken weer scherper worden gezien. Dit kan er volgens De Koning (2009b) toe leiden, dat de actieve participatie van sommige gelovigen bemoeilijkt wordt. Daarnaast leiden polemiekken binnen salafïstische netwerken tot grenzen waarover onderhandeld wordt (Hamid, 2009; Meijer, 2009). Grenzen staan ook ter discussie door compromissen in de dagelijkse praktijk van gelovigen (dit zal ik in de hoofdstukken 6 en 8 nader uitleggen). Door het onderhandelen van grenzen worden de condities tot uitbreiding vergroot. Diffuze grenzen geven een gelovige namelijk meer bewegingsruimte om zijn eigen positie in te nemen, omdat er meerdere interpretaties voorhanden zijn die met elkaar concurreren. Het diffuse, veranderende, pluriforme en betwiste leiderschap vergroot die bewegingsruimte.

5.7 Het internet: instrument en uitdaging

Ik heb beschreven hoe de informele netwerkstructuren in de salafï-beweging ontstaan in en rondom de salafïstische organisaties. De netwerken worden ook geconstrueerd via nieuwe media. Internet vormt een belangrijke mobilisatie middel voor de salafï-beweging en is tegelijkertijd de belangrijkste uitdaging voor de religieuze autoriteit van haar predikers en het streven naar disciplinering van de achterban. De vluchtigheid en tijdelijkheid van deze verbanden dienen tegelijkertijd de hang naar autonomie en authenticiteit onder de gelovigen (Van Dijk-Groeneboer et al., 2010: 47-50; Roeland et al., 2010).

Het internet is naast, boeken, tijdschriften, cassettebandjes en cd’s met preken en *nasheed* (religieuze liederen) een belangrijk medium van de salafï-beweging om het gedachtegoed te verspreiden en de achterban aan zich te binden en te disciplineren.

---


Enkele salafistische organisaties beheren hun eigen website. Al-yaqeen.com is veruit de meest actieve en meest gebruikte officiële website die direct gelinkt is aan een salafistische organisatie. Deze site voorziet niet alleen in basisinformatie over de islam, maar biedt ook audiomateriaal van recitaties en lezingen, een vraag-en-antwoordrubriek, mediurubriek, kinderrubriek, column, agenda van lezingen en cursussen en contactgegevens aan. Al Yaqeen wordt haast elke dag bijgehouden door een groep enthousiaste jongeren van de As-Soennah moskee. De andere officiële sites (zoals al-islaam.com) die verbonden zijn aan een organisatie lijken qua inhoud en opbouw op Al Yaqeen, maar worden lang niet altijd zo actief up to date gehouden. De sites zijn meestal met elkaar verbonden via een link en ze berichten over elkaars activiteiten. Hierbij zijn ook Belgische salafistische websites betrokken. Salafistische organisaties gebruiken het chatprogramma Paltalk, zodat gelovigen conferenties en lezingen live op internet kunnen volgen. Sinds een paar jaar zijn er nieuwe websites ontstaan die in contact staan met salafistische organisaties: dawah.tv (een initiatief van SMJ), islaam.tv en sunnah-tv.nl (betrokken bij ISOOK). Ze voorzien in filmpjes, live-uitzendingen van bijeenkomsten en experimenteren met nieuwsbulletins (‘islamjournaal’). Facebook wordt gebruikt voor de aankondiging van bijeenkomsten of plaatsing van materiaal.


Hoewel salafistische organisaties het internet zelf veelvuldig inzetten, waarschuwen ze tegelijkertijd voor het gebruik ervan. Ze zijn zich bewust van het uitdagende element dat internet biedt voor hun religieuze gezag, zeker onder moslimjongeren die

In lessen, preken en lezingen waarschuwen predikers voor het ontwrichtende gevaar van internet voor geloof, relaties en religieus gezag. Ze hekelen de zogenaamde knip-en-plakislam die ‘onbetrouwbare geleerden of nep-geleerden’ op internet verspreiden. Fawaz Jneid hierover tijdens een conferentie:


Remy Soekirman zegt tijdens een workshop ‘Praktische tips bij het vergaren van kennis’:

‘Als iemand Abu Ahmed heet op het internet dan weet je nog niet of hij betrouwbaar is en de juiste kennis bezit. Niet iedereen die kennis van de islam heeft, heeft ook de juiste kennis.’


‘Kijk ook uit voor boeken. Vraag aan ons of het goede boeken zijn. Kijk ook naar de volledigheid. Hoe precies zijn ze in het aanhalen van bewijzen, worden er bijvoorbeeld voetnoten gebruikt. Is het een vertaling van een vertaling van een vertaling, kijk daarbij uit! Ook hier weer is het verstandig om zelf het Arabisch te leren.’ (Remy Soekirman)

Predikers proberen gelovigen hiermee te stimuleren alleen of met name salafistische geënte kennisbronnen te gebruiken en aldus gelovigen aan zich te binden. De condities van de exitmogelijkheden staan op deze wijze onder druk omdat ze de

---

99 *Fitna* betekent in deze context chaos, strijd en verdeeldheid onder de moslims, ontstaan door discussies en het niet in acht nemen van gedragsregels.
kennisname van alternatieve denkrichtingen en interpretaties proberen te ontmoedigen. Ze kunnen het informatiegebruik van de achterban echter in dit translokale veld niet controleren.

De grotere toegang tot religieuze kennis als gevolg van geletterdheid en nieuwe media, maken publieke beschikbaarheid van religieuze bronnen en argumentatie mogelijk. Dit maakt geleerden echter niet per se overbodig (Becker, 2009). Zij kunnen nog steeds een bijzondere en bepalende rol spelen in de overdracht van religieuze kennis door hun verkregen status op basis van hun religieuze kennis en overtuigingskracht. Dat is zeker het geval in de salafi-beweging, waarin de leraar-leerling verhouding een belangrijke factor is in het produceren en consumeren van religieuze kennis. Weliswaar staat de autoriteit van leraren onder druk en wordt deze voortdurend uitgedaagd, onjuist is het om zomaar van democratisering te spreken enkel en alleen omdat kennis beschikbaar is voor een breed publiek. Het gaat er om wat gelovigen doen met deze kennis, hoe kennis geproduceerd wordt en welke autoriteit verschillende kennisbronnen genieten. Nieuwe media ondermijnen niet per se zoals Turner (2007) stelt de autoriteit van traditioneel gezag. Zij dagen deze wel uit.

Meer dan de andere organisatiestructuren in de salafi-beweging biedt het internet een structuur aan van vrijwilligheid. Internetverkeer is makkelijk toegankelijk en uittreding is te allen tijde mogelijk. Internet faciliteert individuen in de eerste plaats in informatievoorziening. Dat is gunstig voor de autonomie van betrokken, maar in tegenstelling tot organisaties zijn internetgroepen niet per se omgevingen waar politieke vaardigheden kunnen worden aangeleerd (Galston, 2000). Uittreding bij een online groep is simpelweg te realiseren met een druk op de knop, waardoor het minder aantrekkelijk is om bij onenigheid je mening te ventileren en de discussie aan te gaan tenzij de deelname gericht is op het aangaan van discussie, verandering of beïnvloeding. Vanuit Hirschmans redenering kan een moeizame uittredingsmogelijkheid politieke deugden en vaardigheden trainen omdat het aangaan van een discussie dan de enige manier is om je ontevredenheid te ventileren (Hirschman, 1970). Uittreding is in een online groep echter makkelijk en kosteloos waardoor deze in mindere mate kan fungeren als ‘school for democracy’, aldus Galston (2000). Daarnaast biedt het internet aan de ene kant toegang tot alternatieve informatie en onderstreept het de veelvormigheid van de religieuze autoriteit van de salafi-beweging. Toegang tot informatie en pluriform leiderschap zijn gunstige condities voor autonomie. Aan de ander kant gebruikt de salafi-beweging het internet om de achterban te disciplineer en oefent zij hiermee invloed uit.

5.8 Conclusie

Organisaties kunnen gunstige effecten hebben op de autonomie van betrokkenen omdat zij civic competence kunnen vergroten en hulpbronnen kunnen aanbieden. Maar dit is alleen het geval als deze organisaties niet geïsoleerd zijn van de samenleving, de informatievoorziening niet eenzijdig is, het leiderschap niet eenduidig en hiërarchisch is en de participants divers zijn. Ook moeten de organisaties de democratische politieke context als legitiem beschouwen. Organisaties kunnen de civic competence van haar leden vergroten, omdat het kritische, politieke en burgerlijke vaardigheden kan aanleren. Deze vaardigheden kunnen waarden worden wanneer een organisatie samenwerkt met andere organisaties en geen
inclusieve ledenwerving hanteert. Door de samenwerking met andersdenkenden zijn burgerlijke waarden zoals gelijkheid en tolerantie aan te leren. Daarnaast kan een organisatie een individu versterken door de toegang tot hulpbronnen en distributie van informatie. Deze factoren zijn gunstig voor de autonomie van betrokkenen, omdat die de exitmogelijkheden vergroten.

De vraag of de organisatievormen van de salafi-beweging aan bovenstaande criteria voldoen, kan op basis van dit hoofdstuk zowel instemmend als ontkennend beantwoord worden.

De salafi-beweging bestaat zowel uit organisaties, als uit fluïde, soms tijdelijke informele netwerken. De salafi-beweging is niet afgebakend met duidelijke grenzen. Er is op alle niveaus, maar niet altijd en in verschillende mate, sprake van informele samenwerkingsverbanden met anderen. Externe formele samenwerkingsverbanden zijn er echter niet. Op formeel niveau is de salafi-beweging geïsoleerd van andere organisaties. Op informeel niveau vindt er wel, maar met moeite, samenwerking plaats met andere maatschappelijke organisaties. De organisaties vormen soms een brug naar de samenleving door te bemiddelen en hulpbronnen aan te bieden.


De organisaties en netwerken bewegen zich translokaal, waardoor in tegenstelling tot een gemeenschapsleven dat zich op één plek manifesteert, de commitment van haar participanten tijdelijk en veelvormig is en er zich geen of weinig fysiek isolement voordoet. Daarnaast zijn op alle organisatieniveaus de participanten divers wat betreft etnische, linguïstische achtergrond, leeftijd en sekse. Diversiteit van participanten vergroot de toegang tot alternatieve informatiekanalen. De categorisering van de
salafi-beweging als een sekte vind ik problematisch, omdat die voorbijgaat aan de veelzijdigheid van de productie en consumptie van religieuze autoriteit. De organisatievormen, participatievormen en status van de verschillende predikers zijn voortdurend in verandering, ambigu en onder voortdurende onderhandeling waardoor er geen sprake is van eenvormige commitment, mate van exclusiviteit en afzondering die een analytisch gebruik van de term zou kunnen rechtvaardigen. Er is geen (zoals in de door Kanter beschreven utopische gemeenschappen) gemeenschappelijk leven waarbij alle dagelijkse bezigheden van de leden zich op één locatie afspelen, die gecoördineerd worden vanuit een centraal machtsapparaat. Zowel de omgeving als de structuur van de salafi-beweging lenen zich niet voor compleet isolement. Er zijn concurrerende organisaties en netwerken die in wisselende mate in contact staan met de niet-salafistische omgeving, die zelf wordt gekenmerkt door verandering en ambivalentie door moderne ontwikkelingen zoals communicatie- en mediatechnologie en urbanisering.

Het bestaan van organisaties en de professionalisering van de salafi-beweging heeft een paradoxale uitwerking op de condities van autonomie. Organisaties zullen transparanter worden voor de buitenwereld, bestuursleden en andere functionarissen kunnen aangesproken worden of ter verantwoording worden geroepen bij (vermoedens van) misstanden. Ook zijn organisaties beter dan informele netwerken in staat om informele en formele samenwerkingsverbanden aan te gaan en kunnen zij zich minder makkelijk isoleren. Tegelijkertijd zal hun disciplinerende functie professioneler en uitgebreider zijn, maar niet per se voor meer eenheid zorgen onder de salafi-netwerken. Informele netwerken kunnen zich makkelijker dan de organisaties onttrekken aan de openbaarheid. Interne praktijken zijn daardoor minder transparant en minder goed te controleren. Eventuele misstanden zoals dwang en geweld ontsnappen daardoor meer aan externe controle dan bij een meer formele organisatiestructuur met centraal gezag mogelijk is. De informele netwerken die op sociale relaties gebaseerd zijn, kunnen de verbinding versterken en de kosten van uittreding vergroten.

Het criterium dat de salafi-beweging de democratie als legitiem moet beschouwen is in dit hoofdstuk niet behandeld. Dit criterium gaat niet over de structuur van de salafi-beweging, maar over de politieke opvattingen. Erkennen salafi’s het democratisch gezag en daarmee de Nederlandse wetgeving? In hoofdstuk 7 zal ik deze vragen beantwoorden. In het volgende hoofdstuk beschrijf ik de religieuze doelstellingen van de salafi-beweging. Ik ga in op de inhoud en praktijk van de religieuze en morele opvoeding en educatie en analyseer de relatie tussen de religieuze disciplinering en autonomie.
Hoofdstuk 6 Religieuze disciplinering en autonomie

6.1 Inleiding

In dit hoofdstuk beschrijf ik de geloofsopvattingen die inhoud geven aan de da’wa: de wervings- en opvoedingsactiviteiten van de salafi’s. De morele heropvoeding en hervorming van de Nederlandse moslimbevolking vormen het doel van het activisme van de salafi-beweging in Nederland. Salafi’s proberen op basis van een homogeen ideaalbeeld tot een leefstijl te komen die zij rechtvaardiger en bevredigender vinden dan andere leefstijlen (De Koning, 2009b, 2011a, 2011c). De religieuze disciplinering, die voortvloeit uit het principe: het gebieden van het goede en het verbieden van het slechte (al-amr bi-l-ma’ruf wa-l-nahy ‘an al-munkar), krijgt op verschillende manier gestalte, bijvoorbeeld door middel van lezingen, conferenties, lessen, websites en het geven van advies (nasiha). Deze activiteiten zijn gericht op de hervorming van de dagelijkse levensstijl van moslims en is daarmee een belangrijk kenmerk van deze utopische beweging (Kanter, 1972; Price et al., 2008). De salafi’s kunnen volgens de AIVD (2007) onverdraagzaam zijn en andere moslims onder druk zetten (soms door agressie) om conform hun ideologie te leven, dat wil zeggen dat procedurele onafhankelijkheid en politieke rechten van andersdenkenden onder druk komen te staan. Is het een terechte conclusie van de AIVD dat de inhoud en praktijk van de da’wa geen rekening houdt met deze belangrijke condities voor exitmogelijkheden? In dit hoofdstuk onderzoek ik hoe de religieuze disciplinering zich verhoudt tot de democratische waarde van autonomie. Dat zal ik doen door twee thema’s te analyseren, te weten: morele exclusiviteit en de middelen van religieuze disciplinering. De erkenning van moreel en religieus pluralisme is een belangrijk voorwaarde voor een democraatisch bestel (Harrison, 1993; Raz 1986). Dit impliceert tegelijkertijd dat iemand mag geloven in (kenbare) objectieve morele kennis of een superieure waarheid, en daarmee dus een orthodox geloof kan beleven. Deze persoon mag er echter vanuit een normatief-democratische redenering niet zodanig naar handelen zodat de politieke rechten van andersdenkenden in het gedrang komen. Salafi’s mogen geloven in morele exclusiviteit, maar moeten tolerant zijn jegens andersdenkenden, dat wil zeggen de politieke rechten van anderen respecteren. Daarnaast is het van belang voor de bescherming van autonomie dat salafi’s geen dwang en geweld inzetten bij het realiseren van hun ambities. Ten slotte moet er ondanks de morele exclusiviteit kennis van en toegang tot keuzemogelijkheden zijn. In dit hoofdstuk zal duidelijk worden dat ondanks de claim op morele exclusiviteit de scheidslijn tussen islamitisch en niet-islamitisch, tussen goed en slecht echter niet altijd zo scherp te trekken is in de dagelijkse praktijk, waardoor er ambiguaiteit optreedt.

100 Het betreft hier opvattingen van voornamelijk predikers die in het veldwerk betrokken zijn geweest, dus vooral degenen die verbonden zijn aan de As-Soennah moskee in Den Haag, de El-Fourkaan moskee in Eindhoven en de jongerenorganisatie Alféth in Roermond. De veldwerker heeft deze predikers geïnterviewd, informeel gesproken, lezingen van predikers bijgewoond en/of publicaties en video-/geluidsopnames van deze predikers bestudeerd. Ook enkele andere salafistische predikers komen aan bod. Ik vermeld wanneer het om een opvatting gaat van iemand die kritiek uit op de organisaties die hoofdlocatie waren van het onderzoek, van iemand die onafhankelijk te werk gaat of die een opvatting ventileert die kenmerkend is voor de jihadistische of quiëtistische tak van het salafisme.
Drie vragen staan centraal:

- Respecteren salafi's in hun omgang met afvalligheid, ongeloof, zonde en andere interpretaties van de islam de politieke rechten van andersdenkenden?
- Wordt dwang of geweld als middel gelegitimeerd om te discipileren?
- Is er kennis van en toegang tot alternatieve keuzemogelijkheden?

Deze vragen zijn voor autonomie van belang omdat ze gaan over a) procedurele onafhankelijkheid, b) kennis van en het respecteren van politieke rechten (civic competence), c) kennis van en toegang tot alternatieve keuzemogelijkheden. Deze drie factoren bepalen in welke mate er mogelijkheden zijn voor (partiële) exit, zodat er vervolgens ruimte is voor de autonomie van betrokkenen. Het gaat dus om de vraag hoe salafi's een morele hervorming tot stand willen brengen en of ze daarbij geen dwang gebruiken en de politieke rechten respecteren. Voordat ik dit kan onderzoeken is het eerst belangrijk om te weten wat de inhoud van de morele hervorming en de religieuze disciplinering is en waarom er zoveel waarde aan wordt gehecht. Ik geef in dit hoofdstuk eerst een uiteenzetting van de verschillende interpretaties van de salafistische geloofsopvattingen over da’wa, zoals deze zich in de onderzochte netwerken manifesteren. In de salafi-beweging staan drie zaken centraal die voortvloeien uit de salafistische methode. Ten eerste wordt het onderwijs en daarmee samenhangende opvoeding belangrijk geacht om de gewenste samenleving te realiseren, vanuit het principe van tarbiya (opvoeding). In dit onderwijs draait het om de ‘juiste’ kennisvergaring over de islam vanuit het principe van tasfiya (zuivering). Ten tweede staat het ‘juiste gedrag’ conform de ‘juiste’ islam centraal. De salafi’s interpreteren de da’wa breed en dit speelt een dominante rol in hun religieus activisme (Adraoui, 2009; Haykel, 2009; Hamid, 2009; Meijer, 2009; De Koning, 2009b, 2011a, 2011b; Wiktorowicz, 2005b, 2006). In paragraaf 6.2 beschrijf ik de salafistische educatie en hoe deze samenhangt met noties van morele exclusiviteit en authenticiteit. In 6.3 beschrijf ik de ratio achter het belang van gedragsvoorschriften en de disciplinering van gedrag. Hoe interpreteren de salafistische predikers ‘kennisvergaring’ en ‘goed gedrag’ en waarom wordt dit zo belangrijk geacht in het bereiken van hun morele idealen? Daarnaast draait het om het concept da’wa (uitnodigen tot Gods woord) dat gericht is op een brede doelgroep. In 6.4 beschrijf ik de inhoud van de da’wa ten aanzien van andere moslims en andersdenkenden. In 6.5 beschrijf ik de praktijk van het ‘juiste’ gedrag, waarin duidelijk zal worden dat ondanks het morele exclusivisme er enige mate van pragmatisme is als gevolg van contextuele factoren en noties van individualisme. In 6.6 ga ik dieper in op de vraag van dwang wordt gelegitimeerd in de religieuze disciplinering en hoe individualisering van geloof consequenties heeft voor de houding tot dwang. In 6.7 beschrijf ik ten slotte de opvattingen over en omgang met afvalligheid, zonde en ongeloof in relatie tot de discussies over de concepten takfir en al-wala wa-l-barā, die soms als legitimering van geweld tegen andersdenkenden gebruikt worden.

6.2 Salafistische educatie: Kennis met een grote K

In deze paragraaf beschrijf ik de relatie tussen het salafistische idee van superieure religieuze en morele kennis en autonomie. Moreel exclusivisme staat op gespannen voet met de autonomie van individuen omdat het andere opvattingen problematiseert en daarmee (partiële) exit bemoeilijkt of misschien wel onmogelijk maakt. Voordat ik
Deze relatie onderzoek beschrijft ik eerst wat het belang is van kennisoverdracht voor de salafi-beweging en hoe deze vorm krijgt.

De predikers van de onderzochte centra leggen, vanuit het principe tarbiya (onderwijs en opvoeding in het kader van de ‘zuivere’ islam) en tasfiya (geloof zuiveren van gewoonte en traditie) sterk de nadruk op de noodzaak van de vergaring van kennis over de salafistische geloofsleer en methode. De morele heropvoeding moet volgens salafi’s in de eerste plaats tot stand komen door kennisvergaring. Salafistische moskeeën zijn in vergelijking met andere islamitische organisaties daarom buitengewoon actief in het organiseren van cursussen, lezingen en dawra’s (conferenties). Hoewel het bezoeken en geven van lezingen wordt aangemoedigd, wordt vooral het belang van het volgen van lessen benadrukt. Deelname aan de onderwijsactiviteiten wordt ook beschouwd als een vorm van aanbidding (ibada) van Allah en wordt daarmee een doel op zichzelf (zie ook De Koning, 2009b). Het belang van onderwijs en andere vormingsactiviteiten wordt dus in het kader van de da’wa en als aanbidding van Allah gezien. De gedachte is dat de moslim hasanat verricht door het bezoeken van deze activiteiten. Toch vinden de predikers het niet voldoende om sec aan de activiteiten deel te nemen. Ze leggen sterk de nadruk op de leermomenten die moeten doorklinken in het dagelijks leven van de gelovigen en verwachten dat ze de ‘kennis in daden omzetten’. De predikers benadrukken bovendien dat onderwijsactiviteiten en lezingen om Allah te aanbidden met de ‘juiste’ intentie gevolgd moeten worden.


De onwetendheid van moslims over de islam wordt volgens de salafi’s veroorzaakt door een gebrek aan ‘kennis’ van de Koran en de sunna, praktijken die onterecht als islamitisch worden beschouwd en een slechte beheersing van de Arabische taal. Er wordt in de centra sterk de nadruk gelegd op de noodzaak de Arabische taal te kennen. Dit wordt immers gezien als sleutel tot ‘kennis’ van de islam. Niet alleen de Koran is in het Arabisch geschreven, ook belangrijke andere bronnen zijn dat. Omdat

101 De salafistische principes van (her)opvoeding via kennisvergaring en zuivering worden soms expliciet benoemd in de benamingen van salafistische organisaties. Dit is bijvoorbeeld het geval bij het Instituut voor Opvoeding en Educatie en de Islamitische Stichting voor Opvoeding en Overdracht van Kennis (ISOOK).

102 Hasanat zijn vrome daden die een gelovige religieuze beloning (ajr) kunnen opleveren.
de Koran in het Arabisch als de oorspronkelijke bron en het letterlijke woord van God wordt gezien, is elke vertaling slechts een ‘interpretatie van de betekenis’ en dus minderwaardig. Naast de Arabische taal wordt kennis over de ‘ware’ islam van groot belang gezien in het onderwijs.

Het vergaren van ‘kennis’ over de ‘juiste’ islam is een manier om dichterbij een ideale samenleving te komen. De tegenhanger van deze ideale samenleving is de wereld van de zogenaamde jahiliyya (onwetendheid). Hoewel dit islamitische concept oorspronkelijk de benaming is voor de pre-islamitische periode, wordt de term in salafistische kringen ook wel gebruikt om de onvolmaaktheid van de umma op dit moment aan te duiden en de onvolmaaktheid van de moderne tijd. Kennis (ilm) en onwetendheid (jahiliyya) worden hierbij gebruikt als elkaars tegengestelde, het goede en het slechte (zie ook Jouili & Amir-Moazami, 2006). Met het gebruik van deze dichotomieën onderstrepen de salafi’s de verhevenheid van de ‘juiste’ islam. In maatschappijen van jahiliyya heerst immoraliteit en shirk. De onwetendheid onder de moslims en hun gebrek aan praktisering is volgens salafi’s ook de oorzaak van de slechte status van de islam. Alleen opvoeding van de umma zal voor verbetering zorgen op religieus, cultureel, sociaal, politiek en economisch vlak, aldus de salafi’s. Traditioneel wordt de islam als een verlichting gezien in de duistere periode van jahiliyya. Zo gebruiken de salafi’s de term jahiliyya in hun eigen context. De hervorming van de levensstijl van moslims om hen te beschermen tegen immoraliteit, onderdrukking en verleiding is kenmerkend voor deze utopische beweging (Kanter, 1972; Price, et al., 2008). De ‘juiste’ en ‘zuivere’ islam zal de huidige maatschappij met al haar dwalingen hervormen en de moslims verlichten, geloven ze. Daarbij is het de bedoeling dat de opgedane kennis ook gepraktiseerd wordt.

De minderwaardigheid van menselijke kennis

In een salafistische context verwijst ‘kennis’ expliciet naar salafistische interpretaties van de islam, dus niet naar kennis in brede zin. Salafi’s claimen deze geloofsinterpretatie als de enige ware islam; deze wordt voorgesteld als de enige waarheid en dus de enige ware kennis. Andere vormen van kennis, zoals wetenschappelijke kennis, kunnen op deze waarheid berusten maar zijn in wezen ondergeschikt aan de religieuze bronnen. Als een wetenschappelijke uitspraak of theorie in tegenspraak is met de Koran of de sunna dan is deze uitspraak of theorie onwaar. Religieuze argumentatie op basis van de religieuze bronnen kan ondersteund worden met andere kennisbronnen, mits ze de argumentatie ondersteunt (zie ook Becker, 2009). De salafi-beweging gaat dus uit van een superieure waarheid van de islam, zoals het gebruik van de term ‘zuivere’ islam al doet vermoeden, en

---


104 Sayyid Qutb, een belangrijke ideoloog van de moslimbroederschap, introduceerde de hedendaagse betekenis van de term jahiliyya om Arabische regimes te veroordelen die volgens hem de soevereiniteit van God (hakimiyya) schonden omdat zij niet geheel conform de shari’a regeerden. Deze toepassing van de term die oorspronkelijk geldt als benaming van de pre-islamitische periode is overgenomen door verschillende islamistische en salafistische groepen om de hedendaagse tijd te kenschetsen (zie bijvoorbeeld Haykel, 2009: 48; Hoebink, 2004: 216; Meijer, 2009: 4, 25; Wagemakers, 2010: 61; Wiktorowicz, 2006).
veronderstelt een hiërarchie van verschillende kennisbronnen. Deze superioriteit omvat ook een claim op morele waarheid omdat het gaat over dat wat goed en slecht is. Volgens salafi’s bestaat er objectieve morele kennis. Het is evident, dat er binnen de salafi beweging daarom in ieder geval op ideologisch niveau geen ruimte is voor moreel of religieus pluralisme. Dit pluralisme bestaat volgens salafi’s ook niet binnen de islam; er is slechts één correcte interpretatie van de islam (Wiktorowicz, 2006).

In de overdracht van de ‘kennis’ staan begrippen als redelijkheid en authenticiteit centraal. De ‘kennis’ wordt door salafi op een standaard manier overgebracht conform bepaalde regels van religieuze argumentatie. Het belang van een bepaalde geloofs- of gedragsregel wordt aangetoond aan de hand van koranverzen en hadith die worden voorgedragen als bewijzen. Onderbouwing van stellingen met behulp van deze citaten als dalil (bewijs uit ‘betrouwbare’ bronnen) vinden salafi’s de enige acceptabele argumentatie. Argumentatie op basis van logische redeneringen wordt niet getolereerd tenzij ze de theologische argumentatiewijze onderstrepen (Becker, 2009). Het logische verstand van de mens wordt beschouwd als beperkt en beïnvloed door emoties en driften, en gevoelig voor influisteringen van de shaytan (duivel). Dat neemt niet weg dat het ‘waarheidsgehalte’ van bepaalde religieuze kennis soms bekrachtigd wordt door het gebruik van ‘gezond verstand’ en ‘logisch redeneren’.

Salafi’s koppelen de notie van waarheid niet aan kritiekloze volgzaamheid van een religie die voorschrijft wat goed en fout is.

‘Als je ouder wordt ga je kritisch kijken naar de islam. Eerst is het je moet dit, je moet dit niet. Je moet, je moet. Maar vervolgens ga je daar wijsheid uit halen.’ (prediker Faisal)

‘Gods woord is als een natuurwet. Net zoals je onder water niet kunt ademen, een natuurwet is. Islam is een logica, geen onderdrukking. Je plukt er de vruchten van als je dat gaat zien.’ (Ahmed)

Deze uitspraken geven weer hoe salafi’s staan ten opzichte van het gepercipieerde waarheidsgehalte van de teksten. Een verstandig mens begrijpt de wijsheid en redelijkheid achter de verboden en geboden van de islam, zo wordt gedacht. Het getuigt volgens de salafi’s dan ook van verstand en wijsheid om deze regels te volgen. Deze rationalisering van de superioriteit van de salafistische kennis, door deze met redelijkheid te omkleden, zorgt ervoor dat er een claim van authenticiteit wordt gelegd.

Deze uitspraken geven weer hoe salafi’s staan ten opzichte van het gepercipieerde waarheidsgehalte van de teksten. Een verstandig mens begrijpt de wijsheid en redelijkheid achter de verboden en geboden van de islam, zo wordt gedacht. Het getuigt volgens de salafi’s dan ook van verstand en wijsheid om deze regels te volgen. Deze rationalisering van de superioriteit van de salafistische kennis, door deze met redelijkheid te omkleden, zorgt ervoor dat er een claim van authenticiteit wordt gelegd. Salafi’s proberen de gehoorzaamheid aan de religieuze bronnen die zij als superieur beschouwen, te rationaliseren en te verbinden met de notie authenticiteit door deze voor te stellen als gelijk aan ‘de menselijke natuurlijke aanleg’ (fitrah). Het praktiseren van de islam wordt gezien als een terugkeer naar de natuur van de mens.\textsuperscript{105} Deze terugkeer naar de ‘ware’ islam moet als een streven naar authenticiteit worden beschouwd. Hierbij wordt een verbinding gemaakt tussen het streven naar

\textsuperscript{105} Volgens de islam wordt ieder mens geboren als moslim. Deze geloofsvoorstelling represents de natuurlijke toestand van de mens als moslim (Bartels, 2004a).

Het idee van superioriteit van de ‘zuivere’ islam gaat daarnaast samen met een cultuur van bescheidenheid onder salafi’s. Het is weliswaar een belangrijke taak van elke moslim om kennis te vergaren, dit mag niet tot ijdelheid of arrogantie jegens anderen leiden of op ijdele wijze geëtaleerd worden. Dit vanuit de overtuiging dat alleen God de ware kennis bezit. Gelovigen geven tijdens het veldwerk aan het erg moeilijk te vinden om over de islam te praten. Ze stellen dat ze niet genoeg ‘kennis’ hebben en verwijzen een vragensteller liever naar ‘geleerden’ of drukken hem een boek in zijn hand. Als ze al stelling nemen over de islam doen ze dit aan de hand van verzen uit de Koran of overleveringen van Mohammed en diens metgezellen, vaak gecombineerd met de uitdrukking *allahu a’lam*, God weet het het beste. Ze zullen nooit of nauwelijks een stelling over de islam beginnen met de woorden: ‘ik vind’ of ‘ik denk’. Het idee is dat alleen God bepaalt wat waarheid is. Via de ‘betrouwbare’ bronnen is deze waarheid kenbaar, niet door menselijke overwegingen. De menselijke rede wordt niet toereikend bevonden om de goddelijke waarheid te kennen en te begrijpen. Sommige lezingen worden door predikers afgesloten met de woorden:

‘Ik hoop dat Allah mij vergeeft, dat wat ik fout heb gezegd.’

‘Alles wat ik goed heb gezegd is van Allah, alles wat ik fout heb gezegd is van mij of de *shaytan*.’

Ook hiermee wordt aangegeven dat de mens niet de waarheid kan spreken, maar alleen God. De kennis die een mens kan hebben, schiet altijd tekort. Veel salafi’s stellen dan ook:

‘In de islam ben je nooit klaar met leren.’

Met deze uitspraak illustreren ze de noodzaak van het intensief volgen van onderwijs, de nederigheid van de mens en de grootsheid van Allah. Salafi’s vinden het met het oog op de morele hervorming van de moslimbevolking dus erg belangrijk om zich de islamitische ‘kennis’ eigen te maken die zij als superieur beschouwen ten opzichte van andere kennis. Dat betekent echter niet dat de leer de kennisname van andere morele, wetenschappelijke of religieuze kennis verbiedt. Integendeel, de studie van andere kennis wordt soms gestimuleerd om enerzijds de immoraliteit, onredelijkheid of minderwaardigheid ervan te doen inzien, en anderzijds de grootsheid van Gods schepping te ervaren.
Daarnaast wordt het volgen van een studie na de middelbare schooltijd sterk aanbevolen om een betere maatschappelijke positie van de moslims te kunnen verwezenlijken. Dit ondermijnt het idee dat een salafistische levensstijl per definitie afzijdigheid, isolement of een breuk met de samenleving inhoudt, zoals bijvoorbeeld Adraoui stelt (Adraoui, 2009). Salafi’s verbieden het opdoen van andere kennis dan de islam niet, maar gelovigen worden ook niet altijd gestimuleerd om het wel te doen. De boekenkasten in salafistische organisaties en ondernemingen zijn louter gevuld met salafistisch georiënteerde boeken. Onder salafi’s zijn er grote verschillen te zien in de mate waarin kennis van andere denkrichtingen wordt opgedaan.

De salafi’s leggen een claim van authenticiteit op hun interpretatie van de islam en sluiten religieuze en moreel pluralisme op ideologisch niveau uit door hun idee van morele en religieuze superioriteit. Hierdoor staat de salafi-beweging op gespannen voet met een voorwaarde voor exitmogelijkheden, namelijk de beschikbaarheid en kennis van alternatieve mogelijkheden. Alternatieven zijn door de notie van superioriteit per definitie inferior en afkeurenswaardig. Vanuit de ideologie worden alternatieven dus negatief beoordeeld. Dat wil niet zeggen dat ze niet beschikbaar zijn of dat salafi’s er geen kennis van hebben. De volgende contextuele factoren zijn hierbij cruciaal:

- Gelovigen komen door verplicht basis- en middelbaar onderwijs in Nederland in contact met andere kennisbronnen en geldende politieke rechten.  
- Gelovigen (mannen en vrouwen) worden in de salafi-beweging aangespoord om na de middelbare school een opleiding te volgen. 
- Gelovigen hebben toegang tot andere bronnen door internet, openbare bibliotheek, onderwijsinstellingen, kranten, televisie en door het contact met niet-salafistische personen. Deze toegang wordt weliswaar tot een bepaalde hoogte gereguleerd maar wordt niet verboden of anderszins onmogelijk gemaakt. 
- Gelovigen die zich actief mengen in het politiek-maatschappelijke debat hebben de nodige maatschappelijke kennis nodig om een podium te kunnen verwezenlijken en vergaren deze dan ook op intensieve wijze. Met andere woorden: sommige salafi’s zijn erg goed op de hoogte wat er in de wereld om hen heen speelt. 
- Effectieve da’wa-technieken vereisen kennis van de maatschappelijke en culturele achtergronden van de doelgroepen, en dientengevolge is kennis van andersdenkenden noodzakelijk.

Uit bovenstaande opsomming blijkt dat er in het dagelijkse leven van salafi’s tegenstrijdigheden zijn. De salafi’s geloven in een eenduidige religieuze waarheid maar worden omgeven door een pluralistische realiteit. De context bepaalt dat er voor salafi’s in de praktijk wel toegang én kennis is van alternatieven en politieke rechten. De bovenstaande factoren zorgen er voor dat de beleefde superioriteit niet

---

106 Daarnaast ondersteunt het onderwijs het aanleren van de Nederlandse taal. Taal kan ook als belangrijk onderdeel van civic competence beschouwd worden. Taal biedt immers toegang tot kennis over burgerlijke en politieke vaardigheden.
noodzakelijkerwijs gepaard gaat met onwetendheid over alternatieven en politieke rechten. Salafi’s leven in de Nederlandse maatschappij die toegang biedt tot politieke rechten en alternatieve kennis, waardoor er sprake is van civic competence. Er is toegang tot alternatieve mogelijkheden, ook al worden deze door de salafistische ideologie als inferieur beschouwd. Dit laatste punt is cruciaal. Er moet niet alleen toegang zijn tot alternatieve deze moeten ook adequaat zijn (Slijper, 1999) Het kan niet alleen een keuzemogelijkheid zijn tussen goed (in dit geval de ‘ware’ islam) en kwaad (in dit geval niet-islamitische of anders-islamitische). Later in dit hoofdstuk zal ik duidelijk maken dat de scheidslijn tussen islamitisch en niet-islamitisch, tussen goed en slecht echter niet altijd zo scherp te trekken is in de dagelijkse praktijk van salafi’s. Het idee van religieuze waarheid beperkt de exitmogelijkheden, maar de context van de Nederlandse salafi-beweging zorgt ervoor dat de exitmogelijkheden weer gunstig beïnvloed worden. Ik heb steeds aangegeven dat de salafi-beweging uitgaat van een morele waarheid en de ontkenning van islamitische pluralisme. Dit sugereert dat er een eenduidige kennisautoriteit is, maar dat is niet zo. Een belangrijke nuance moet hier worden gemaakt. Vanwege de eindeloze interne disputeren over de precieze inhoud van deze waarheid en de ambivalentie van het religieus leiderschap, is er in de praktijk geen eenduidige kennisautoriteit, waardoor de morele grenzen ter discussie staan. Hierdoor is er meer ruimte voor de autonomie van de betrokkenen omdat er meer ruimte is om een eigen invulling te geven aan de morele kennis.

Ik heb in deze paragraaf beschreven dat de salafi’s het opdoen van ‘kennis’ veel gewicht geven in hun streven naar de hervorming van de Nederlandse moslimbevolking. ‘Kennis’ is in salafistische context altijd een synoniem voor salafistische interpretaties van de islam. De morele opvoeding heeft echter zeker niet alleen betrekking op het overbrengen van inhoudelijke kennis. Salafi’s zijn er op gebrand dat deze ‘kennis’ uiteindelijk wordt gepraktiseerd in gedrag. Ze geloven dat het gedrag en de intentie (ikhlas) van de gelovige uiteindelijk doorslaggevend zijn op de dag des oordeels, als elk mens verantwoording moet afleggen over zijn daden.

6.3 Salafistische gedragsvoorschriften: het ‘juiste’ gedrag in deze wereld en het hiernamaals

Salafi’s streven naar de morele heropvoeding van moslims door een terugkeer naar een ‘zuivere’ islam. In deze paragraaf beschrijf ik waarmee de salafi’s naast kennisvergaring waarde hechten aan het nakomen van de islamitische leef- en gedragsregels. De nadruk op gedrag zorgt ervoor dat de salafi-beweging het imago heeft van een religieuze politie en daarmee dwangmiddelen inzet om het (religieuze) gedrag van mensen te disciplineren. Voordat ik inga op de vraag hoe de salafi-beweging gedrag probeert te disciplineren en of salafi’s daarbij procedurele onafhankelijkheid als belangrijke conditie van exitmogelijkheden respecteren, beschrijf ik eerst de ratio achter het belang van gedrag.

Salafi’s zien de islamitische gedragscodes die volgens hen voortvloeien uit de islamitische bronnen, als een verplichting voor elke moslim. Salafi’s vinden het de taak en de verplichting van elke moslim om allereerst kennis te vergaren om vervolgens deze kennis om te zetten in gedrag. Dit gaat over religieuze verplichtingen zoals het gebed maar ook over sociale omgangsvormen. Gedrag moet in detail het
geloof belichamen. De salafi-beweging toont zich hiermee als een beweging die de kenmerken vertoont van de utopische beweging zoals Kanter die verwoordt:

‘In general, it is important for utopians to believe life is an expression of their ideas, that there is no separation between their values and their way of life. They object to what they view as hypocrisy on the outside’ (Kanter, 1972: 54).

Het ‘juiste’ gedrag is inherent aan de geloofsbeleving. Het streven naar perfectie zowel in kennis als in gedrag, in woord en daad, is een kenmerk van de utopische beweging, waarbij geloof synoniem is voor gedrag.

‘Utopians often feel that spiritual or intellectual experiences must be expressed through bodily states’ (Kanter, 1972: 50).

Rituelen, alsook alledaags gedrag, symboliseren de waarden van de salafi-beweging. Rituelen symboliseren daarnaast de groepsidentiteit en verbinden gelovigen aan de salafi-beweging (Downton & Wehr, 1998). De predikers uiten in lezingen en publicaties regelmatig hun frustratie over het niet nakomen van de gedragsregels onder moslims. Ze vinden dat de gelovigen zouden moeten doen wat de boeken hun opdragen.

‘We weten dat we de boeken hebben maar we doen er niets mee. Het is als een dier die dorst heeft, die niet drinkt terwijl het water op zijn rug draagt.’ (Abu Mos’ab) 107

‘Ieder van ons heeft thuis wel een kast staan, die over de hele oppervlakte bedekt is met boeken. Maar als datgene in die boeken niet naar daden wordt vertaald, dan kan je beter die boekenkast maar verbranden.’ (Abu Ismail) 108

Salafi’s benadrukken dat het geloof (iman) van een moslim opgebouwd is door innerlijk geloof én gedrag. Het geloof staat of valt op basis van deze twee elementen (Haykel, 2009). Interne discussies over wanneer het gerechtvaardigd is iemand tot ongelovige te verklaren (takfir doen) hangen sterk samen met dit tweevoelige idee van iman (Wiktоворовicz, 2006) (zie verder in paragraaf 6.7). Salafi’s benadrukken de noodzaak de islam uit te dragen via het ‘goede gedrag’. Mohammed wordt voorgesteld als iemand die de boodschap van Allah in perfectie in gedrag vertoonde, daarom staat de hadith centraal bij de educatie van dit gedrag. Maar ook de Koran wordt voorgesteld als handboek voor goed gedrag. ‘Wees een wandelende Koran’, is een veelgebruikte uitdrukking. Het ‘goede’ gedrag betekent gedrag conform de islamitische of nauwkeuriger gezegd salafistische richtlijnen en dient meer doelen.

Het laten zien van het ‘juiste gedrag’ wordt ten eerste gezien als een vorm van da’wa. Door aan de islamitische leefregels vast te houden zal er vanzelf een positiever beeld ontstaan over de islam, denken de salafi’s. Ze houden ervan verhalen te vertellen over bekeringen die in hun ogen op wonderlijke wijze hebben plaatsgevonden, enkel en alleen door het ‘nobele’ gedrag te zien van een moslim. Zo gaat het verhaal dat iemand zich bekeerde omdat hij een moslim ‘bismillah’ (in de naam van God) hoorde zeggen, voordat hij begon te eten. Een ander voorbeeld is het verhaal dat iemand moslim werd toen hij een moslim zag die met de rechterhand at. Het idee is dat

107 Lezing Abu Mos’ab ‘Onze noodzaak naar het juiste gedrag’.
zo’n klein gedragsverschil vragen kan oproepen bij ongeloovigen. Salafi’s geloven dat als mensen het ‘goede’ gedrag zien, zij zich afvragen wie of wat hen tot dat gedrag heeft geleid. Het antwoord is simpel voor salafi’s: de islam ofwel Allah leidt hen daartoe. Met deze verhalen drukken ze hun idee van de verhevenheid van de islam uit. Het ‘goede gedrag’ is niet alleen een uitnodiging naar de islam, het is in de eerste plaats een manier om Allah te aanbidden, én het middel om het paradijs te bereiken. ‘Goed gedrag’ is gedrag dat voortvloeit uit de normen en waarden van de islam en dan vooral zoals het gedrag was van Mohammed en zijn metgezellen. Als algemene voorbeelden worden dan genoemd: het naleven van voedsel- en reinheidsvoorschriften, het in acht nemen van de kledingvoorschriften, het regelmatig gedenken van Allah, het correct uitvoeren van rituele verplichtingen, gehoorzaam zijn aan je ouders, kuis en rechtvaardig zijn en je buren goed behandelen. Vele lezingen worden gewijd aan het onderwerp *akhlaq* (goede eigenschappen en gedrag/ethiek). De salafi’s stellen dat het gedrag van de ‘echte’ moslims het meest nobele, rechtvaardige en beschaafde gedrag is. Daarom zijn de salafi’s ervan overtuigd dat een terugkeer naar de islam ten goede kan komen aan de Nederlandse maatschappij. Het idee is dat de ‘zuivere’ islam de gelovigen tot bewuste morele mensen maakt, die met veel zorg en inzet kunnen bijdragen aan maatschappij, mens en natuur. Niet zelden worden andere mensen neergezet als onbeschaafde of immorele mensen.

‘De enige manier om een verheven positie te krijgen is door het geloof en dat zijn dus de juiste gedragingen.’ (Abu Mos’ab)


De salafistische perceptie van de huidige tijd komt ook tot uitdrukking in hun beoordeling van zogenaamde ‘verkeerde rolmodellen’ en de waarde die ze hechten aan het leven van Mohammed en zijn metgezellen.


110 Lezing Abu Mos’ab ‘Onze noodzaak naar de juiste gedrag’.
111 Ook door Gülenvolgelingen in Nederland wordt maatschappelijk succes als een beloning gezien van God voor hun vrome levensstijl (van Bruinessen, 2010: 27).
112 Lezing ‘De verheven ambitie’ van Suhayb Salam. De namen die hij noemt zijn voetballers.
De sunna heeft een centrale, zeer belangrijke betekenis voor de salafi’s. Het gedrag van Mohammed en zijn metgezellen wordt als voorbeeldig afgeschilderd. Op basis hiervan wordt hun utopie opgebouwd van het bestaan van een ware zuivere islam en ware gelovigen. Het nastreven en koesteren van een utopie is kenmerkend voor de utopische beweging (Price et al., 2008). De kennis van de sunna voorziet in de opbouw van een specifiek subject, dat wil zeggen hoe een moslim moet zijn en hoe hij of zij zich moet gedragen (zie ook Becker, 2009: 83). Op die manier wordt getracht moslims tot islamitische persoonlijkheden om te vormen. Veel lezingen gaan over de ‘nobele’ en ‘rechtschapen’ karakters van Mohammed en zijn eerste volgelingen. Ook wordt er lesgegeven over de biografie van deze personen. De levens van deze ‘vrome voorgangers’ moeten worden nagebootst, vinden de salafi’s, het liefst tot in detail. In deze context worden personen die gewoonlijk door jongeren worden geïdealiseerd, zoals bijvoorbeeld filmacteurs, zangers en voetballers, voorgesteld als de verkeerde personen om te volgen. De predikers ridiculiseren moderne rolmodellen en zetten zich af tegen de moderne cultuur, die zij beschouwen als oppervlakkig amusement waar losbandigheid en uiterlijk vertoon hoog in het vaandel staan.

‘Ik smacht naar personen zoals de sahaba. Ik denk dat we in deze tijd, de tijd waarin wij leven, waarin eigenlijk de islam moeilijke tijden moet doormaken personen nodig hebben die ons doen denken aan de metgezellen. En het kan, het is mogelijk. Als ik eigenlijk een verschil mag noemen tussen ons en de sahaba. Als hun wat werd verteld dan zeiden ze (...) ‘We hebben gehoord en we gehoorzamen’. Direct, direct. Wij hebben ons beperkt tot luisteren, horen en niet meer. En dat moet veranderen. (...) Weet dat deze personen jouw voorbeeld zijn. Deze personen zijn de personen aan wie je altijd moet denken als je bezig bent met je dagelijkse werkzaamheden, waar je juist bent. Denk niet aan figuren zoals Beckham, of zoals Brad Pitt, of zoals noem eens op, Britney Spears heb je ook nog. Maar denk aan figuren zoals eigenlijk Omar en Abu Bakr. Dat zijn degenen die het hoogste hebben gehaald.’ (Abu Ismail)\(^{113}\)

De predikers betreuren vaak in felle bewoordingen dat slechts weinigen in hun ogen de sunna volgen. Het doel van elke moslim zou volgens hen moeten zijn om zoals de sahaba te leven. In navolging van deze personen zouden moslims hun dagelijkse leven en gedrag moeten vormgeven.

Het hiernamaals en het juiste gedrag

Salafi’s geloven dat het praktiseren van de ‘juiste’ islam een moslim niet alleen een succesvol en gelukkig leven oplevert in deze wereld, het zal hem of haar vooral beschermen tegen Gods toorn en de bestraffingen in de hel. Het uiteindelijke en belangrijkste doel van de salafi’s is om het paradijs te bereiken. De poorten van dit paradijs zal je alleen betreden als je genoeg goede daden hebt verricht in het wereldse bestaan. De dood en het hiernamaals zijn veelvoorkomende onderwerpen tijdens de activiteiten. In het doen van da’wa worden vaak de verschrikkingen van de hel en de eenzaamheid in het graf aangehaald om mensen te doen inzien dat ze hun leven moeten beteren. Ook wordt benadrukt dat de dood dichtbij is en op elk moment van de dag kan toeslaan. Daarom vinden ze het noodzakelijk om zo snel mogelijk goede daden (hasanat) te verrichten zodat ze ajr kunnen verdienen. Goede daden vergroten de kans op een plek in het paradijs, je krijgt beloning voor het goeds dat je in je aardse leven verricht. Elk moment van de dag kan je door een auto overreden worden of getroffen worden door een ernstige ziekte en dan is het te laat om genoeg hasanat binnen te halen, stellen ze. Het naleven van de juiste regels is dan ook een zeer

---

\(^{113}\) Lezing ‘Omzetten van kennis naar daden’, Abu Ismail.
urgente zaak. De angst voor de hel en Gods toorn wordt zo gebruikt als middel om de achterban te disciplineren. Het aardse leven wordt daarnaast voorgesteld als een moment van beproeving. De moslim wordt voortdurend door God getest of hij of zij wel standvastig genoeg is om de verleidingen van de buitenwereld te weerstaan.

‘Er gebeuren zo’n erge dingen in Nederland. En die dingen worden veroorzaakt door zaken die in de Koran verboden zijn. (…) Mensen laten zich leiden door influisteringen van de shaytan.’ (Abdel)

Wanneer een moslim zich laat verleiden en dus niet kan voldoen aan de morele standaard van de salafi-beweging, wordt dit niet alleen gerelateerd aan de nabijheid van deze verleidingen maar vooral aan een zwak iman (geloof) of onzuiver hart. Het niet voldoen aan de morele ambities wordt bijgevolg als een persoonlijk falen beschouwd (zie ook De Koning, 2011c). Als de gelovige de beproevingen doorstaat, dan verdient hij of zij beloning en bij voldoende hasanat op basis van ‘goed gedrag’ en de ‘juiste intentie’ maakt de gelovige kans op een plek in het paradijs. Hasanat hangt sterk samen met de indeling van gedrag op basis van de islamitische rechtsleer (fiqh). Er zijn vijf categorieën binnen de islamitische wetgeving waarin gedrag wordt verdeeld: fard (verplicht), sunna (aanbevolen), halal (toegestaan/neutraal), makruh (afkeurenswaardig) en haram (verboden) (Lewis, 1992; Peters, 1994). De salafi’s hebben de neiging om alles op basis van deze terminologie te benoemen. Het salafisme wordt daarom ook wel onder niet-salafistische moslims de ‘halal-en-haram-islam’ genoemd. Niet-salafistische moslims storen zich aan de strengheid waarmee de islamitischen bronnen worden uitgelegd. Sommige salafi’s gaan zover, vinden ze, dat als iets niet in de bronnen wordt genoemd het per definitie haram is. Salafi’s spreken dit zelf vaak tegen door aan te geven dat ze altijd met dalil (bewijs) spreken en ook het gebruik van moderne technieken en uitvindingen toestaan hoewel deze niet in de Koran genoemd worden. Hoe dan ook, onder sommige salafi’s is het taalgebruik doorspekt met deze termen. Ook de vele vraag- en antwoordrubrieken op islamitische websites en fora of de vraag- en antwoordsessies tijdens conferenties en lezingen zijn meestal ingedeeld in de stijl van een fatwa (niet-bindend religieus advies van islamitische geleerden). Vaak wordt gevraagd of een bepaalde handeling al dan niet toegestaan in de islam. Het antwoord dat er op volgt, is opgebouwd aan de hand van Koranverzen en voornamelijk hadiths die het meest overeenkomen met de geschetste situatie (zie ook Becker, 2009). Salafi’s proberen deze categorisering van gedrag als richtlijn voor hun dagelijkse leven te gebruiken. De categorieën lijken weliswaar een rigide stelsel, toch is er over bepaalde onderwerpen verschil van mening onder moslimgeleerden. Waardoor het aan de gelovige is om een keus te maken. Met de uitdrukking allahu a’lam (God weet het beter, het best) geven de salafi’s aan dat de mens nooit de bezitter kan zijn van de ‘juiste regelgeving’ bij een meningsverschil tussen geleerden. Met dit principe hangt het verbod op taqlid (blinde navolging) samen, bijvoorbeeld als het een kritiekloos volgen is van een bepaalde rechtsschool. Het verdienen van beloning wordt vaak in economische termen uitgelegd, als een simpele handelsovereenkomst tussen de keuze voor het slechte of goede gedrag. Het goede gedrag wordt voorgesteld als de meest winstgevende route. Maar ook als de meest ‘natuurlijke’ en logische overweging.

‘Verkies dus geen wereldse zaken boven Allah. De dunya is als een stinkende oude vrouw. Als je het wereldse volgt dan lijkt het alsof je haar toehapt terwijl je neiging is om haar te spugen.’ (Suhayb Salam)

114 Dunya betekent wereld.

‘Deze *dunya* is slechts een voertuig naar *janna*.’

De afwijzing van materialistische en existentialistische levensvisies wordt uitgedrukt met het gebruik van de term *ghuraba* (vreemdeling) als een zelfdefinitie.

‘Wees als een vreemdeling in deze wereld, als een voorbijtrekkende reiziger’.

Dit is een veel gebruikte uitspraak om de tijdelijke positie van de moslim in deze wereld te kenschetsen. De bijzondere positie van de salafi’s in de maatschappij wordt vaak geïllustreerd met het begrip *ghuraba*. De term vindt zijn oorsprong in de volgende hadith en komt regelmatig voor in de salafistische retoriek:

‘Abu Hoerayrah heeft overgeleverd dat de boodschapper van Allah (vrede zij met hem) zei: “Islam is (als een) vreemd(e) begonnen en zal (later als een) vreemd(e) worden, net zoals hij begonnen was. Toba (geluk en blijde tijdingen) zij dan met de vreemdelingen!”’. (Moeslim)


---

115 Lezing ‘De verheven ambitie’ door Suhayb Salam.
116 ‘Deze wereld is slechts een voertuig naar het paradijs’.
117 Deze hadith werd op de homepage van Al Yaqeen gepresenteerd. Ook wordt de hadith voorgedragen in lezingen en videomateriaal op het internet.
krachtig middel gebruikt om de achterban te disclipineren. De vraag of dit middel een vorm van dwang is en daarmee breekt met een belangrijke conditie van exitmogelijkheden zal ik in paragraaf 6.6 beantwoorden. In de volgende paragraaf beschrijf ik de inhoud van de da’wa voor zowel moslims als niet-moslims.

6.4 Da’wa voor onwetenden, dwalenden, hypocrieten, ongelovigen en afvalligen

In deze paragraaf beschrijf ik de argumentatie die salafi’s gebruiken om moslims en niet-moslims op te roepen tot de islam. In het kader van de ‘juiste’ kennisvergaring en het ‘juiste’ gedrag, vanuit het idee van de superioriteit van hun islaminterpretatie, richten salafi’s zich in hun da’wa op groeperingen die volgens hen zijn afgedwaald in het geloof, niet goed met het geloof omgaan of simpelweg ongelovig zijn. Hierdoor ontstaat de zorg dat we van doen hebben met een onverdraagzame beweging die het politieke recht van vrijheid van godsdienst van anderen niet respecteert. Voordat ik deze veronderstelling kan onderzoeken, zal ik eerst de inhoud van deze da’wa beschrijven. Salafi’s stellen zich vooral zeer kritisch op tegenover andersdenkende moslims (zoals sjiieten, soefi’s), omdat ze geloven dat hun geloofsinterprestaties gezuiverd moet worden van vernieuwingen en dwalingen. Salafi’s zien zichzelf als de verkondigers van de ‘enige waarheid’ en vinden daarom dat zij anderen deze ‘waarheid’ moeten vertellen. Uit dit superioriteitsprincipe volgt een negatieve beoordeling van anderen. Da’wa is in de eerste plaats gericht op moslims die de islam niet in praktijk brengen of die niet de juiste geloofsleer en bijhorende methode volgen. Maar da’wa is ook op niet-moslims gericht.

Da’wa voor de eigen gemeenschap

De morele opvoeding die de salafi-beweging beoogt, is primair gericht op moslims die volgens salafi’s zijn ‘afgedwaald van het ware geloof’. Er is onder salafi’s een zoektocht naar een zuiver, authentiek geloof dat weliswaar gezocht wordt middels religieuze bronnen, maar expliciet breekt met religieuze en culturele tradities van een vorige generatie gelovigen, meestal de ouders en de legitimiteit van deze tradities ontkent als zijnde niet-islamitisch. De authentieke kern van de religie wordt tegenover de onechte niet-plausibele tradities, instituties en doctrines geplaatst (Bracke, 2008; Jouili & Amir-Moazami, 2006; De Koning, 2008; Roeland et al., 2010).119 Salafi’s kunnen de salafistische geloofsleer gebruiken om de tradities en gebruiken van hun ouders te bekritiseren, of – in het geval van bekeerlingen – om de westerse maatschappij te bekritiseren. De salafistische geloofsbeleving kan ook als middel worden gebruikt om zich los te wrikken van tradities, zoals uithuwelijking, die zij in strijd achten met de islam.120 De salafi’s zetten zich af tegen zoals zij het zelf noemen ‘traditionele’, ‘cultuur’- of ‘gewoonte-islam’. Hiermee bedoelen ze de praktiserings van de islam die volgens hen niet terugvoert op de bronnen en dus geen basis in de ‘juiste’ en ‘zuivere’ islam heeft, maar gebaseerd is op traditie, cultuur en gewoonte (zie ook Jouili & Amir-Moazami, 2006). Deze gelovigen met ‘onjuiste’ praktijken en interpretaties zijn in hun ogen afgedwaald en riskeren te vervallen in de zonden van bid’a en shirk. Omdat dit één van de grootste zonden in de islam is, vinden ze dat deze praktijken uitgebannen moeten worden. Op educatieve wijze willen de organisaties gelovigen meer kennis bijbrengen over de ‘juiste wijze’ van het

119 Deze zoektocht naar authentiek geloof is ook in hedendaagse christelijke groeperingen te zien (zie Bracke, 2008; Roeland, 2008; Roeland et al., 2010).
120 Meer hierover in hoofdstuk 8.
verrichten van de religieuze verplichtingen en handelingen zoals bijvoorbeeld het gebed, de wudu (rituele wassing) en dodenwassing. Ze vinden dat islamitische tradities gezuiverd moeten worden van bid’a en shirk, zodat alleen een ‘zuivere’ islam wordt beleden die gebaseerd is op ‘betrouwbare’ islamitische bronnen. Hiermee beogen ze een betere demarcatie tussen de ‘juiste’ islam (inclusief geloofspraktijk) en de zogenaamde dwalingen binnen de islam. De doelgroep die de organisaties met deze cursussen en lezingen willen aanspreken, bestaat daarom niet alleen uit nieuwe of jonge moslims, maar ook uit andere moslims die ze willen wijzen op verkeerde interpretaties van de islam. Ze onderstrepen hiermee het verschil tussen de ‘zuivere’ islam en de ‘gewoonte-islam’ die migranten meegenomen hebben uit hun geboorteland met cultuurgebonden tradities.

‘Mensen komen uit alle delen van de wereld en nemen hun culturele gebruiken mee. Vaak denken ze dat die islamitisch zijn, maar vaak weten ze niet wat de echte islam inhoudt. Zondag organiseren we een cursus dodenwassing. Er wordt uitgelegd aan die mensen wat precies de bedoeling is bij een dodenwassing. Hier leren ze hoe het eigenlijk zou moeten.’ (een vrijwilliger van de El-Fourkaan)

Er wordt veel nadruk gelegd op de ‘juiste’ uitvoering van islamitische handelingen. Het idee is immers dat als de handelingen niet in detail op de juiste manier verricht worden, deze hun geldigheid verliezen. Zo is de wudu, rituele wassing, niet geldig als de armen niet een bepaald aantal keer worden gewassen. De uitgebreide vraag-en-antwoordsessies behandelen de vragen over de uitvoering van de religieuze verplichtingen en handelingen op een zeer gedetailleerde manier. Enkele voorbeelden:

- Mag ik mijn ogen sluiten tijdens het gebed?
- Maakt het weglaggen van gedragen, vuile werkklad of ondergoed de grote of kleine wassing ongeldig?
- Zet je eerst je handen of je knieën bij het gebed op de grond?
- Is mijn gebed geldig als mijn gedachtes afdwalen tijdens het gebed?

In de vraag-en-antwoordssessies die regelmatig in de onderzochte moskeeën worden gehouden, kunnen bezoekers direct of via een briefje vragen stellen aan vooraanstaande predikers, zoals Fawaz Jneid en Ahmed Salam. Verder zijn het internet en de cursussen en lessen over figh die de moskeeën aanbieden een belangrijke informatiebron. De nadruk op de juiste handelingen komt voort uit het vermijden van bid’a en shirk en de betekenis van de sunna. De handelingen moeten precies worden verricht conform het gedrag van Mohammed en zijn metgezellen. Het gedrag van Mohammed en zijn directe volgelingen is het meest nobele gedrag, vinden ze, en leidt tot de tevredenheid van Allah.

Een belangrijk element in de geldigheid of ongeldigheid van ‘juist’ gedrag in het dagelijks leven of tijdens de aanbidding van Allah is de intentie van de gelovigen, vinden salafi’s. De intentie bepaalt de ‘zuiverheid’ en oprechtheid van iemands iman. Een ‘zuivere ikhlas’ (intentie) is bepalend voor de beoordeling van ‘verkeerde’ handelingen. Een intentie is zuiver volgens de salafi’s, als je iets doet met de bedoeling om Allah te aanbidden en zijn tevredenheid te ontvangen. Als een gelovige niet moedwillig een fout maakt in zijn of haar rituele handelingen, dan is dat minder laakbaar dan iemand die willens en wetens ‘afgedwaald’ is. De fouten kunnen ontsnappen door onwetendheid, ook al is de intentie geweest om Allah te aanbidden. ‘Kennis’ en intentie bepalen de geldigheid van een rituele handeling. Het idee is dat Allah degenen die onwetend zijn, minder zal straffen dan iemand die wel de ‘juiste’ kennis heeft maar met een verkeerde intentie.
‘Alle daden van aanbidding met het gebed voorop worden pas geaccepteerd als het gepaard gaat met: *ikhlas* (zuivere intentie voor Allah) en *Moetaabacah* (het volgen van de manier van de Profeet, vrede zij met hem).''

Als voorbeeld wordt vaak gegeven dat je het gebed niet moet verrichten om een goede indruk te maken in de groep of omdat het nu eenmaal moet. De enige intentie die bepalend mag zijn, is de intentie om Allah te aanbidden. Dit geldt voor elk religieus voorschrift, dus ook voor de wassing, het dragen van de ‘correcte’ *hijaab*, het bezoeken van de moskee enzovoort. Oprechtheid is dus een essentieel element in de geloofsbeleving en geloofspraktijk (zie ook De Koning 2011c). De geldigheid van het praktiseren van de islam staat of valt met de intentie. *Ikhlas* is een voorwaarde voor de aanbidding van Allah. Het hebben van een zuivere intentie bepaalt of iemand in zijn hart gelooft of alleen aan de buitenkant, zoals iemand die gedreven is door ijdelheid. Intentie wordt altijd verbonden met geloof in het ‘hart’.

Geloven in het hart, niet voor de vorm, staat centraal in de salafi-beweging. Salafi’s pleiten dan ook regelmatig voor de ‘zuivering’ van de harten. Van hieruit worden gelovigen die niet in ‘hun hart’ geloven en praktiseren om de verkeerde redenen, *munafiq* (hypocriet) genoemd. Dit wordt gezien als een zware veroordeling. Het begrip dat hiervoor gebruikt wordt is *nifaq*, dat uitgelegd wordt als hypocrisie. Er wordt onderscheid gemaakt tussen grote en kleine vormen van hypocrisie in de islam. Grote *nifaq* is hypocrisie in het geloof, in de overtuiging. Dit duidt op het uiterlijk uitdragen van de islam maar het toch ongelovig zijn in het ‘hart’. De veroordeling van deze vorm van hypocrisie is niet mild:

‘De pleger ervan treedt in zijn geheel buiten het geloof en zal in de diepste laag van het hellevuur verblijven.’

De kleine *nifaq*, die in de daden, betekent het wel gelovig zijn ‘in hart’ maar dit niet laten zien in het gedrag. Voorbeelden hiervan zijn het nalaten van de religieuze voorschriften, liegen, beloftes niet nakomen en met een ‘onzuivere intentie’ goede daden verrichten. De veroordeling van *nifaq* in daden is minder zwaar, maar geldt wel als een belangrijke waarschuwing:

‘De pleger ervan treedt niet buiten het geloof maar hij gaat die kant op. Deze vorm van *nifaq* is verboden en behoort tot de grote zonden. De pleger ervan bezit zowel *iman* als *nifaq* en als deze daden van *nifaq* toenemen wordt hij uiteindelijk een pure *munafiq* (hypocriet).’

Vanuit de veroordeling van hypocriete moslims zetten salafi’s zich af tegen moslims die niet praktiseren, ijdel zijn en afvallig zijn. Salafi’s proberen met *da’wa* deze groepen moslims weer op het ‘rechte’ pad te krijgen. Hoewel ze denken dat deze groepen altijd zullen blijven bestaan, vinden ze het toch hun taak om deze groepen te ‘onderwijzen’ en weer op het ‘rechte’ pad te leiden.

123 Idem.
**Da’wa voor niet-moslims**

De *da’wa*-activiteiten van de salafistische centra zoals de lessen en lezingen, zijn primair gericht op moslims. Maar ook proberen salafi’s hun *da’wa* uit te breiden naar niet-moslims. Ik zal kort ingaan op de redenen waarom dit voor salafi’s belangrijk is en de inhoud van deze *da’wa* beschrijven. Er zijn vijf redenen waarom salafi’s niet-moslims willen oproepen tot de islam:

- Het legitimeert hun aanwezigheid in een niet-islamitisch land (Lewis, 1992; March, 2007a);
- salafi’s willen een positiever beeld over de islam creëren in de maatschappij;
- ze willen de salafistische boodschap kenbaar maken aan een breder publiek zodat er mogelijk nieuwe bekerlingen bijkomen;
- ze willen hun eigen positie versterken: het doen van *da’wa* buiten de eigen groep is een manier om zichzelf te bevestigen en geeft hun zelfverzekerdeheid;
- ze zien het als een morele taak om ongelovigen tot de islam te brengen om hen te beschermen tegen Gods toorn.

Deze morele taak wordt religieus uitgelegd.

‘Mensen die niet moslim zijn hebben het recht, een recht dat ze hebben op ons dat tegen ons gebruikt kan worden op de dag des oordeels op het moment dat wij hen niet helder hebben gebracht wat de islam inhoudt. En dat is een verplichting die rust op ons. Dus iedere niet-moslim heeft het recht om de boodschap onverdoezeld te horen en daarin hebben wij een taak te verrichten.’ (prediker Wahid)

Met *da’wa* buiten de groep wijzen ze niet zozeer op de ‘fouten’ van de afgedwaalden binnen de islam, maar op de ‘verhevenheid’ van de islam in zijn algemeenheid. In deze vorm van *da’wa* gebruiken ze verschillende tactieken om mensen te overtuigen, en de ‘verhevenheid’ van de islam aan te tonen. Salafi’s wijzen op de mislukking en het gevaar van ideologieën zoals het communisme en proberen het atheïsme te weerleggen. Ook proberen ze mensen te overtuigen door de Koran en de wetenschap met elkaar te vergelijken. Het aantonen van de ‘wetenschappelijkheid’ van de Koran en de relativering van het menselijke verstand is een manier om ook niet-gelovigen te bereiken. Ze stellen dat de wetenschap niet zaligmakend is en de ratio van de mens beperkt en aan driften onderhevig. Ook in hun *da’wa* onder moslims benadrukken ze dat het menselijk verstand lang niet altijd toereikend is om alle kennis die in de Koran ‘verborgen’ zit, te kunnen begrijpen. Sommige predikers vinden dat helemaal niet nodig, het gaat per slot van rekening om de gehoorzaamheid ongeacht de inhoud van de ‘waarheid’. Predikers geven aan dat er veel zaken in de islamiatse bronnen wellicht het menselijk verstand en gevoel te boven gaan, maar daarom niet minder ‘waar’ zijn.

‘Geloof in de Profeet is onvoorwaardelijk. Het verstand is niet betrouwbaar. De Profeet zei als er een vlieg in je glas met drinken plonst, dompel hem dan onder. Eerst zouden wij op basis van ons verstand dat stom vinden, nu de wetenschap heeft aangetoond dat op de ene vleugel een gif en de andere een antifit zit, dan nemen we het wel aan. En dat doen we voortdurend, van wetenschappers wel alles aannemen en van de Koran niet, terwijl de Koran de waarheid is.’ (prediker Faisal)

De predikers stellen dat een gelovige zijn gehoorzaamheid aan de bronnen niet moet laten afhangen van wetenschappelijke studies. De islam is immers een eeuwig geldende en enige waarheid. Daarnaast benadrukken ze dat de wetenschap lang niet op alles antwoord geeft. De islam kan alle vragen beantwoorden en zal dus voor veel rust zorgen, stellen de salafi’s om ongelovigen tot de islam te brengen. De bovenstaande onderwerpen om de ‘verhevenheid’ en ‘waarheid’ van de islam aan te
tonen, komen aan bod in de activiteiten van de salafistische organisaties, maar ook worden er allerlei (meestal gratis) boeken en audio- en videomateriaal verspreid.

Da’wa voor christenen


Ik heb beschreven dat de salafi’s da’wa proberen te doen onder verschillende groepen, om deze groepen te beschermen tegen de bestraffingen van God in de wereld en het hiernamaals, vanuit hun idee van het bestaan van één ware zuivere islam. Deze morele exclusiviteit biedt geen ruimte voor religieus en moreel pluralisme. Salafi’s genieten echter in een democratie de vrijheidsrechten om te mogen geloven in deze morele exclusiviteit, zolang zij de politieke rechten van andersdenkenden respecteren.

6.5 Gedragsregels in praktijk

In deze paragraaf ga ik in op de praktijk van de gedragsregels onder salafi’s. De vraag staat centraal of er in de praktijk ruimte is voor individuele invulling en interpretatie zodat de autonomie van betrokkenen gewaarborgd is. Ik heb hiervoor het belang

124 Algemene islamitische benaming voor mensen die tot de Abrahamitische religies behoren (Jodendom, christendom en islam).
125 Een ander in het Nederlands vertaald werk van Ahmed Deedat is ‘Is de Bijbel God’s Woord?’. 
beschreven van het ‘juiste gedrag’ (met bijbehorende gedragsregels) voor de onderzochte salafi-netwerken. De gedragsregels worden gestedilleerd uit de religieuze bronnen en worden onderverdeeld in categorieën. Zo is er gedrag dat *fard* (verplicht), *sunna* (aanbevolen), *halal* (toegestaan/neutraal), *makruh* (afkeurenswaardig) en *haram* (verboden) is. Soms is er discussie tot welke categorie bepaald gedrag hoort. Salafistische predikers benadrukken dat voorschriften gezuiverd moeten zijn van innovaties (*bid’a*) en tot in detail Mohammed als voorbeeld moeten nemen. Hierdoor ontstaat het beeld dat salafi’s veertien eeuwen terug in de tijd willen stappen, een Saoedische islam importeren en uitblinker in een zeer rigide geloofsbeleving die op geen enkele manier ruimte laat voor individuele geloofsinterpretatie, individuele geloofspraktijken en contextualiteit, en dus (partiële) uittreding. Vaak wordt het salafisme voorgesteld als een simplistisch geheel van dwingende gedragsregels over zaken die *halal* of *haram* zijn, zonder ruimte voor nuance of interpretatie. De praktijk is grilliger en complexer. Niet alleen geven gelovigen op verschillende manieren vorm aan hun geloof en laten zij ook niet-religieuze argumenten meetellen in hun dagelijkse beslissingen waardoor er sterke ambiguité ontstaat (zie verder hoofdstuk 8). In deze paragraaf zal ik ook laten zien dat er compromissen worden gesloten vanwege de Nederlandse context waarin salafi’s leven en vanwege de opvatting dat praktisering van het geloof in de eerste plaats een individuele aangelegenheid is. Hierdoor ontstaat er een ambigue praktijk, die ‘het morele ideaal’ afbreekt. Het morele ideaal resulteert in interpretatieverschillen, spanningen en ambiguité.

*De gedragsregels in de Nederlandse context*

Hoewel salafi’s uitgaan van één morele waarheid ontstaat er een ambig u beeld van de geloofspraktijk van de salafi’s in Nederland. Salafi’s bestrijden het idee dat contextuele verschillen niet zouden meetellen in de geloofsbeleving. Ze zien zelf een meer pragmatische omgang met de opvolging van Mohammed die past in een Nederlandse context. Dit pragmatisme is echter begrensd (zie ook Schielke, 2009). De predikers erkennen dat er noodzakelijkwijis een discrepantie bestaat tussen de geloofspraktijk in Nederland en de geloofsleer.

‘Dus educatie, educatie is het begin. Daar berust alles op, zoals geleerden ook hebben gezegd de islamitische *da’wa* berust op enerzijds opvoeding en anderzijds reiniging. Jezelf reinigen van zonden en ongeloof en daarnaast ben je jezelf aan het opvoeden, je probeert je lusten en verleidingen in bedwang te houden waar je de hele dag aan blootgesteld wordt. Maar het is echt niet zo moeilijk als wordt beweerd. We gaan er heel pragmatisch mee om. Er wordt wel eens beweerd dat we heel streng zijn, en dat als je gaat praktizeren dat je het heel moeilijk krijgt in deze samenleving. Het valt echt allemaal mee, de islam biedt pragmatische oplossingen. Er zijn regels, maar de soep in realiteit wordt nooit zo heet gegeten zoals hij wordt opgediend.’ (prediker Wahid)

bij de keuze van bijvoorbeeld een studie of werkplek worden gevolgd. Ze zijn zich ervan bewust dat een aantal werkplekken daardoor ongeschikt is in Nederland. Zo wijzen ze een bijbaantje bij de supermarkt bijvoorbeeld af omdat er ook niet-toegestane middelen worden verkocht zoals alcohol.

‘Als meiden in de supermarkt willen werken dan is dat hun eigen keus. We raden dat wel af. Maar uiteindelijk is het hun eigen verantwoordelijkheid. We kunnen ze niet dwingen om het niet te doen. We wijzen enkel op de richtlijnen daarna maken mensen hun eigen keus. Er is een vrijheid van eigen keus, dat is de basis van de samenleving. Onze functie als moskee is het verduidelijken van de richtlijnen in de islam. Wij geven islamitische antwoorden op de vragen die mensen hebben, meer dan dat kunnen we niet doen.’ (prediker Mohammed)

In dit citaat wordt duidelijk dat de voorhoede van de salafi-beweging weliswaar duidelijk stelling neemt voor wat betreft zaken die volgens hen niet toegestaan zijn, maar het geeft tegelijkertijd aan dat de keuze aan een gelovige zelf is om hieraan gehoor te geven. In dit citaat wordt bovendien verwezen naar in Nederland geldende politieke vrijheidsrechten.
Salafi’s weten zich continu geconfronteerd met situaties waarbij ze niet alle islamitische gedragsregels in acht kunnen nemen. De Nederlandse context dwingt salafi’s om soms pragmatisch te zijn om de belangen van de moslimgemeenschap te kunnen waarborgen. Vooral als het gaat om scholing en werk sluiten salafi’s daarom compromissen. Salafi-predikers stellen bijvoorbeeld dat er in de islamitische gemeenschap onrecht een cultuur heerst waarbij de vrouw niet mag werken of studeren. Ze keuren dit verbod in de eerste plaats af omdat dit niet conform de islamitische regels is, maar ook omdat daardoor kapitaal van de moslimgemeenschap onnodig verloren gaat. Ze zien het als een verplichting om nieuwe banen te creëren die wel geschikt zijn. Ze wijzen moslims op de paradox dat mannen hun vrouwen niet willen laten helpen door mannelijke artsen, maar ze laten hun dochters ook niet studeren om dit soort functies in de toekomst te kunnen vervullen. Er moeten kortom meer islamitisch verantwoorde werk- en studieomgevingen komen, vinden ze, zodat vrouwen ook kunnen werken en studeren. Zolang die er niet genoeg zijn, moet men roeien met de riemen die men heeft en is pragmatisme tot een bepaalde hoogte nodig. Ook wijzen salafi’s erop dat in Nederland praktisering van het geloof steeds moeilijker wordt.

‘Het dagelijkse leven in Nederland is een worsteling. In Nederland is voldoende ruimte om te kunnen praktiseren, maar helaas worden er steeds nieuwe voorstellen gedaan om die vrijheden in te perken. Sommige dingen zijn onderhandelbaar, maar vaak kom je toch in conflict.’ (prediker Wahid)

De prediker geeft hiermee aan hoe moeilijk het is om altijd conform de regels te leven door een ‘vijandige omgeving’. Zolang religieuze voorschriften kunnen worden opgevolgd (over kleding, gebed, handen schudden en dat soort zaken), is er volgens de salafi toch veel mogelijk. Het opzetten van eigen bedrijfjes komt veel voor in deze groeperingen, ook onder vrouwen (meestal vanuit huis). Zo kunnen ze problemen van aanpassing vermijden (zie ook Adraoui, 2009). Daarnaast wordt aangemoedigd om een baan en studie te kiezen waarbij de islamitische gemeenschap baat kan hebben. Salafi’s dragen naar eigen zeggen niet alleen bij aan de eigen gemeenschap, maar aan de hele maatschappij. Een monnikenbestaan met afzondering van de maatschappij wordt als iets niet-islamitisch beschouwd, maar tegelijkertijd kunnen salafi’s zich in meer of mindere mate afzonderen. Salafi’s zijn ervan overtuigd dat ze iets positiefs toevoegen aan de maatschappij, hoewel – zo verwachten ze – de meeste mensen deze bijdrage niet appreciëren.
Het is voor salafi’s belangrijk dat ze een levensstijl nastreven waarin ze in vrijheid kunnen praktiseren. Ze zien Nederland daarom als een geschikt land om te wonen omdat er vrijheid van godsdienst is, hoewel ze stellen dat hun rechten en vrijheden steeds meer afbrokkelen. Maar door de vrijheid van godsdienst die er bij wet is, menen de salafi’s dat ze in Nederland in principe een leven kunnen opbouwen als moslim (zie verder hoofdstuk 7). Ze weten wel dat dit voortdurend afwegingen vergt door het spanningsveld tussen participatie en praktisering: de Nederlandse samenleving is nu eenmaal niet ingericht volgens islamitische regels en moslims vormen een minderheid. Er is in Nederland bijvoorbeeld geen fysieke scheiding tussen vrouwen- en mannenruimten die salafi’s voorstaan. Salafi’s staan dag in dag uit voor keuzes die te maken hebben met de mate van praktisering in de omgeving. Sommigen riskeren ontslagen te worden of van school gestuurd te worden wanneer zij zich gedragen conform de islamitische gedrags- en kledingvoorschriften. Door dit spanningsveld wordt het salafisme op verschillende manieren en in verschillende mate beleefd, gepraktiseerd en geïnterpreteerd. Gelovigen kunnen heel fanatiek hun geloofsdier belijden of het slechts incidenteel praktiseren. Gelovigen die zich aan de salafi-beweging verbinden verschillen sterk in de mate van praktisering van de religieuze voorschriften en de bereidheid tot compromissen. Wel hechten allen, die zich intensief verbinden aan de salafi-beweging, veel belang aan het zo veel mogelijk naleven van de idealen. Het dagelijks leven van sommige salafi’s kan doordrongen zijn van de praktisering van een salafistische geloofsbeleving, in al haar religieuze voorschriften en praktijken. Ze vinden de praktisering van de sunna en een leven conform de sunna dan een belangrijk doel en richten hun leven er zo veel mogelijk naar in.

‘Sommige moslims vinden dat ik te ver ga. Ik vind dat heel erg voor ze, dat ze zo denken. Ze hebben zich aangepast en zijn de regels vergeten. Goed zijn in je hart is niet voldoende. Je ademt islam in en uit, 24 uur per dag. Islam is als een warme deken.’ (Najat)

De geloofsbeleving kan voor problemen en spanningen zorgen. Praktisering van de regels vinden veel gelovigen moeilijk vanwege de Nederlandse context die niet islamitisch is. Zoals vaak wordt gezegd:

‘De juiste weg kennen is nog niet de juiste weg bewandelen.’

Het functioneren kan een worsteling zijn, vooral als het gaat om het zoeken naar een geschikte baan of studie. Ook omdat alles in de salafistische bronnen in religieuze termen wordt uitgelegd, hebben gelovigen soms moeite met de ‘vertaling’ ervan. Er zijn situaties bekend dat gelovigen om advies vragen aan een salafistische prediker en dat die prediker slechts een religieuze advies geeft zonder rekening te houden met de complexiteit van het bestaan van een gelovige in Nederland. Hoewel salafistische predikers in strenge en onwrikbare bewoordingen de gelovigen uitleggen wat de salafistische geloofsdier behelst, leiden veel gelovigen die zich op enigerlei wijze verbinden met de salafi-beweging, een bestaan waarin ze de regels slechts beperkt praktiseren. Ze zien een bezoek aan de moskee of aan lezingen en conferenties dan als een manier om herinnerd te worden aan de geloofs- en gedragsregels, die ze tijdens de dagelijkse bezigheden uit het oog verliezen. Vanuit het morele ideaal is het sluiten van compromissen niet wenselijk, maar salafi’s doen dit geregeld.
‘Ik wil de religieuze zaken wel nastreven dus gebeden doen, goed zijn voor je medemens enzovoorts, maar voor de rest ben ik sterk verwesterd. Bijvoorbeeld met handen schudden, ik kan niet anders. Ik hoop dat God mij daarin vergeeft. Vooral dingen die strijdig zijn met de westere samenleving zijn moeilijk vol te houden. Het is bijvoorbeeld moeilijk om je gebed altijd op tijd te doen. Ik probeer het wel altijd maar ik kan niet al mijn bezigheden en afspraken daarop aanpassen. Daarin worden salafi’s wel geremd in hun maatschappelijke deelname en ontwikkeling, denk ik. Je moet je gewoon voor een deel aanpassen. Slimme salafi’s zien dat wel in.’ (Nour)

Soms wordt er in de praktisering verschil gemaakt tussen een islamitische en niet-islamitische omgeving. Er wordt dan een onderscheid gemaakt in de naleving van de gedragsregels en voorschriften tussen een setting waarin alleen moslims participeren en een Nederlandse setting.


Er zijn grote verschillen in de manier waarop salafi’s omgaan met hun geloofsbeleving. Niet iedereen klaagt over een moeizame praktisering in het dagelijks leven en pleiten voor een sterke aanpassing van de regels die zij ongeschikt achten in de Nederlandse context.

‘Natuurlijk wil je zo islamitisch mogelijk leven, maar als je echt helemaal zo wilt leven dan moet je maar weggaan, simpel.’ (Ilhaam)

‘Ik vraag me vaak af hoe sommige salafi’s aan hun geld komen. Laatst hoorde ik dat een man een tweede vrouw trouwde. Ik dacht dan moet hij wel heel veel geld hebben, om die vrouwen te kunnen onderhouden. Maar hij had geen baan (verontwaardigd. IR!). Hij trouwde met een Hollandse bekeering met een uitkering. In die tijd dat Profeet trouwde met meerdere vrouwen dat had toen zijn functie, het was een hele andere tijd, je moet dat in zijn context zien!’ (Nour)

Het verlaten van Nederland wordt als optie genoemd om de problemen van praktisering op te lossen. Maar over het algemeen worden de gedragsregels zo uitgelegd dat zij ook te praktiseren zijn in de Nederlandse context. Salafistische predikers proberen een vorm van praktisering te vinden in het land waarin ze leven:

‘Wij vergeten niet waar we leven, waar we vandaan komen en wat de normen en waarden zijn van deze samenleving. We willen niet terug, dat wordt nog weleens gezegd dat wij terug willen gaan naar veertien eeuwen terug en dat we op kamelen willen rijden (lacht, IR). (...) We gaan met de samenleving mee en gebruiken de middelen die ons ter beschikking staan om ons leven op te bouwen. En daarin zijn we niet anders dan andere mensen die hun geluk hier willen hebben.’ (prediker Wahid)

In de salafi-beweging wordt eindeloos gediscussieerd over geloofs- en gedragsregels en de toepassing ervan in Europese context. Deze discusses vinden op theologisch niveau plaats onder geleerden en predikers, maar ook in de context van de dagelijkse praktijk van salafi’s. Een voorbeeld over de regel dat een vrouw niet mag reizen zonder mahram:

Nawal: ‘Iemand uit de moskee vertelde me dat je als vrouw in plaats van een mahram ook met drie vrouwen samen mag reizen buiten de 80 km.’
Karima: ‘Wie zei dat?’
Nawal: ‘Kom op in Nederland stelt 80 km toch ook niks voor met het huidige openbaar vervoer. Kan je dat dan een reis noemen? Wat is reizen eigenlijk?’

Karima: ‘Ik ken genoeg zusters die smokkelen met de regels. Als er een verschil in mening is tussen geleerden dan kies ik toch altijd de strengste, dan weet ik tenminste zeker dat ik het goed doe.’

Nawal: ‘Maar de tijd van de Profeet is gewoon anders dan nu, dus dan wordt de regel over het reizen ook anders.’

Dergelijke discussies over de praktijk van de voorschriften in de Nederlandse context komen zeer regelmatig voor onder salafistische gelovigen en zijn zeer populair. Discussies vinden ook plaats tussen verschillende facties van de salafi-beweging. Politieke salafi’s betichten quiëtistische salafi’s ervan dat zij zich afkeren van de maatschappij, dat ze het Saoedisch koningshuis blindelings navolgen en de context van Nederland daarbij vergeten.


‘Niet dat we de islam Nederlands willen maken of zoiets. Maar er komt wel een islam die op maat gemaakt is voor de Nederlandse samenleving, die nog steeds zijn grondvesten heeft in de authentieke bronnen.’ (prediker Faisal)

Predikers pleiten voor een kritische lezing van de uitspraken van geleerden en de plaatsing ervan in de Nederlandse context. Deze context is namelijk fundamenteel anders dan die van Saoedi-Arabië, stellen ze.

‘Maar ook als moslimgeleerden uitspraken doen, moet je natuurlijk kritisch blijven. Zonder bewijs moet je sowieso nooit iets aannemen. Soms wordt er een vraag gesteld en dan moet je weten in welk bepaald land die bepaalde vraag wordt gesteld en je moet de toestand weten van degene die de vraag stelt. De omgeving waarin de vraag wordt gesteld is belangrijk. (…). Autorijden is bijvoorbeeld in Saoedi-Arabië niet toegestaan voor vrouwen. Dat is een uitspraak van de belangrijke Ibn Baaz. Maar zelfs dan moet je het in context plaatsen. Er is daar in Saoedi-Arabië een bepaalde houding tegenover vrouwen die hier niet is. Je moet goed nadenken in hoeverre deze regel je voordeel zal brengen dan wel nadeel, die afweging moet gemaakt worden. Er bestaat het begrip ‘de gewoonte van een bepaald land’ dat is een begrip in de jurisprudentie. Dit begrip bepaalt wat verboden is. Een voorbeeld is daarvan het mogen inkorten van het gebed tijdens het reizen. Het is mogelijk om in het bepaalde land waar je reist te inkorten. Maar als je reist naar een andere land moet je dat niet doen. (…). Klikken is tegenwoordig een stuk veiliger. Je moet ook kijken wat is de ratio erachter, waar komt het vandaan. (…) Ik ben ervoor om dat begrip rekbaarder te maken in Nederland met een veilig stelsel van wegen.’ (prediker Wahid)
Sommige salafistische voorgangers (en ook aanhangers) zijn pragmatischer dan anderen. Salafi’s stellen dat hun pragmatisme afhangt van welke geleerde je volgt. Vooral prominente figuren van de As-Soennah moskee profileren zich als pragmatisch en realistisch.

‘Ik denk dat wij daar veel pragmatischer in zijn, en ik denk dat sjeik Fawaz ook veel meer kijkt naar de realiteit die ook hier plaatsvindt en een vertaalslag maakt. En ik denk dat we hem daar heel erg erkentelijk voor moeten zijn als je kijkt naar bijvoorbeeld het overnachten in de moskee, voor zusters, wij faciliteren dat en laten de zusters daar vrij in. We gaan niet aan hen vragen: ‘Heb je toestemming gekregen van je ouders of waar is je mahram’? Dat is vooral vanuit pragmatisch oogpunt. Sjeik Fawaz zegt ook op het moment dat je vrouwen niet naar de moskee laat komen, maar ze zijn wel vrij om naar discotheeken enzovoorts te gaan, dan ben je bij wijze van spreken tegen aan het houden om naar het goede te komen. (…) Wij houden van onze vrouwen en we willen goed voor ze zorgen, zodat ze niet in de problemen komen.’ (prediker Mohammed)

Salafi’s hebben elk hun eigen persoonlijke invulling en omgang met de Nederlandse context waarin ze leven. De één houdt zich strikter aan de regels dan de ander. Soms besluiten salafi’s om Nederland te verlaten, hijra te doen, wanneer ze de islam niet voldoende kunnen praktiseren. De mate van bewegingsvrijheid is ook afhankelijk van de autoriteit die een persoon in een gemeenschap wordt toegedacht. Predikers hebben een voorbeeldfunctie, en worden daarom geacht een bepaalde striktheid en zuiverheid in acht te nemen. Maar zelfs predikers gaan pragmatischer om met de regels, wanneer nood nood breekt of wanneer de verspreiding van de islam ermee gediend is.

‘Natuurlijk zijn er situaties waar je in terecht komt waar je een oplossing voor moet bedenken. En dan zeg je: mohge Allah mij vergeven. Als je noodzakelijkerwijs een concessie moet doen. Bijvoorbeeld in noodgevallen. Maar ik vind het persoonlijk te ver gaan als je als man een vrouwelijke arts gaat weigeren, ik vind dat wat onfatsoenlijk. Ik heb een werksituatie gehad waar ik verplicht 1 keer per maand moest meedoen aan de borrel. Het was verplicht dus ik moest aanwezig zijn. Ik ging dan in een stil hoekje zitten en deed niks. Ik zag dat als een vorm van da’wa doen, zo zien mensen dat je je strikt houdt. Het is een manier van onderwijzen, door uiterlijk laat je ook de islam zien.’ (prediker Abdurrahim)

In het kader van de verspreiding en acceptatie van de islam worden niet alle gedragsopvattingen altijd als even wenselijk in een westers maatschappij beschouwd. Sommigen betwijfelen bijvoorbeeld of het dragen van een niqab of het weigeren handen te schudden met mensen van het andere geslacht altijd ten goede komt aan de positie van de islam in Nederland. Het gaat hierbij dan niet om het in twijfel trekken van de religieuze regel zelf, maar de afweging of de strikte praktiseren ten goede komt aan de acceptatie of verspreiding van de islam in Nederland. Het idee is dat Nederlanders er ‘nog niet klaar voor zijn’ en zo wordt begrip getoond voor niet-moslims die moeite hebben met bepaalde gedragsuitingen. Ahmed legt mij uit waarom hij met mij en zijn vriend in een fastfoodrestaurant kunnen zitten voor een interview:

‘Je moet kijken waar je voordelen liggen en of je het aan kan om de verleidingen te weerstaan. Ik zit hier gemengd met muziek aan en er wordt hier varkensvlees gegeten, maar belangrijker is nu dat dit interview jou meer kennis over de islam brengt. Misschien ga jij je dan bekeren.’

126 Een mannelijk persoon waar een vrouw niet mee kan trouwen volgens de shari’a; haar vader, broers, ooms en schoonvader.
De Nederlandse context dwingt salafi’s dus tot een pragmatische omgang met de regels. Dit pragmatisme is echter begrensd. Alleen in noodgevallen kan er aan de regels gemorreld worden. De Nederlandse context zorgt ervoor dat er op detailniveau interpretatieverschillen kunnen optreden en compromissen kunnen worden gesloten. De morele idealen blijven onverminderd staan. Schielke stelt terecht:

‘The problem, however, is that this by no means lessens the pressure on pious self-perfection. On the level of emotional and spiritual commitment there is little space for negotiation’ (Schielke, 2009: 533).

Ondanks enige mate van pragmatisme, is er nog steeds sprake van een streven naar het zuivere ideaal van moreel gedrag dat dwingend aanwezig is. Toch wordt er ook nog op een andere manier binnen het gedachtegoed rekening gehouden met individuele verschillen in geloofspraktijk, waardoor er enige rekkelijkheid is in de morele gedragsidealen.

*Het geloof naar individueel vermogen*

Naast contextualisering van de geloofspraktijk is er in de salafi-beweging ook een bepaalde individuele benadering van geloofspraktijk, waardoor er meer ruimte is voor individuele verschillen dan het morele ideaal in eerste instantie doet verwachten. Salafi’s geven dikwijls aan dat toetreding en praktiseren van de islam (naar salafistisch model) het leven gemakkelijker maakt, mede omdat ze ervan overtuigd zijn dat de islam een alomvattend geloof is, een gunst van Allah aan de mensen. Dit doen ze door de volgende hadith aan te dragen:

‘Vandaag heb ik jullie godsdienst voor jullie vervolmaakt en heb ik mijn gunst voor jullie volledig gemaakt en heb ik de islam voor jullie als godsdienst gekozen.’ (Soerat al-Maa’idah)

Hiermee geven ze aan dat de islam een gunst van God is die ten goede komt aan de mensen. Het is vandaaruit ook niet de bedoeling dat de gehoorzaamheid aan God de mensen schade toebrengt. Salafi’s stellen dan ook dat de regels naar vermogen moeten worden uitgevoerd, in navolging van overleveringen van Mohammed.

‘Wat ik jullie verboden heb, vermijd dit. En wat ik jullie heb opgedragen, verricht dit, voor zover jullie daartoe in staat zijn. Degenen vóór jullie zijn namelijk te gronde gegaan door hun vele vragen en meningsverschillen met hun Profeten.’ (is overgeleverd door al-Boekhaari en Moeslim)

Al Yaqeen legt deze hadith als volgt uit:

‘Wie niet in staat is een deel van datgene wat hem is opgedragen te verrichten, voor hem volstaat het om datgene te doen waartoe hij wel in staat is. Wie het gebed niet staand kan verrichten, kan dit zittend verrichten. Wie dit niet zittend kan verrichten, mag dit op zijn zijde verrichten. Wie in staat is de roekoo (de neerbuiging tijdens het gebed) te verrichten, die buigt, en wie dit niet kan doen, kan volstaan met het knikken van zijn hoofd. Dit geldt ook voor alle andere daden van aanbidding. Men verricht deze voor zover men daartoe in staat is.’

Toch gaat het in deze uitleg van de hadith ook weer over de wijziging van de religieuze voorschriften op detailniveau. Naleving van regels mag nooit schade aan je gezondheid inhouden of verwaarlozing van wereldse verplichtingen (zoals

---


---
bijvoorbeeld de zorg voor je ouders), aldus de predikers. Dit idee vloeit voort uit bepaalde overleveringen over gematigdheid. Het idee is dat de islam het leven van een mens gemakkelijker maakt en dat Allah niets heeft opgedragen dat niet binnen het vermogen van de mens past. Overdrijving in het geloof wordt dan ook gezien als extremisme en dus een vorm van dwaling. Het is dus niet de bedoeling volgens de salafi’s dat een gelovige bijvoorbeeld extra gaat bidden en gaat vasten anders dan de sunna voorschrijft. Het weglaten of bijvoegen van regels wordt als dwaling betiteld. Op de website al-islam.com staat hierover:

‘Wat de overdaad betreft; wanneer men moedwillig een extra roekoo, soedjoed, staand of zittend verricht, dan is zijn gebed ongeldig. Dit is omdat wanneer hij iets erin vermeerdert, hij het gebed op een andere manier verricht dan de wijze die is opgedragen door Allah de Meest Verhevene en Zijn boodschapper. De Profeet zei: “Wie een daad verricht die niet in overeenstemming is met onze zaak, het zal verworpen worden”’.

Ook Abdul Jabbar van de Ven pleit voor een ‘middenweg in gedrag’:

‘Het te veel of te weinig volgen van de sahaba is allebei niet goed. Extremisme in de din (het geloof, IR) is niet goed. In de sunna staan overleveringen waarin waarschuwingen staan hiervoor. (...) Wij zijn de umma van de middenweg. Pas op voor overdrijving, want degenen voor jullie zijn daaraan bezweken.’

Salafistische predikers geven ook bij dit onderwerp weer dat vooral jongeren de neiging hebben om te overdrijven in het geloof, te weinig kritiek hebben op hun ‘moslimbroeders en –zusters’ (en daardoor een soort kritiekloze solidariteit nastreven) en zich te veel afzetten tegen de maatschappij. Ze denken dat het een fase is die vanzelf weer voorbijgaat door educatie en door het volwassen worden.

‘Die finesse die mis je nog weleens bij pas praktiserende jongeren die vaak nog willen kopiëren en plakken en die denken van we nemen dat rechtstreeks uit Saoedi-Arabië over en vervolgens gaan we het hier toepassen.’ (prediker Said)

De veelgebruikte stelling, ‘Doe wat je kan naar je vermogen’, geeft aan dat de regels weliswaar verplichtend zijn, maar zorgt er tegelijkertijd voor dat er een grijze gebied ontstaat voor individuele interpretatie. Er is door deze stellingname een bepaalde ruimte voor individuele verschillen, waardoor er ondanks het morele ideaal keuzemogelijkheden zijn die ruimte bieden voor (partiële) exit en autonomie.

In deze paragraaf is naar voren gekomen dat de salafi’s uit de onderzochte netwerken tot een bepaalde hoogte een pragmatische omgang toegestaan achten met de regels die voortvloeien uit de salafistische geloofsleer en dat ze daarbij rekening houden met de Nederlandse context waarin een gelovige leeft en zijn of haar individuele vermogen en situatie. Ook geven ze aan dat de geloofsomgang een individuele keuze is en dat nood wet breekt. Hiermee proberen ze het beeld teniet te doen van een salafistische geloofsinterpretatie die zeer rigide en dogmatisch is en die niet past in Nederland. Dit pragmatisme geeft individuele gelovigen tot een bepaalde hoogte ruimte om zelf naar eigen inzicht vorm te geven aan de gedragsregels in hun dagelijkse leven waarin vele gelovigen worden geconfronteerd worden met het sluiten van compromissen. Er is dus in een bepaalde mate een mogelijkheid tot partiële exit, dat wil zeggen dat er op

08. Site is verbonden aan Al Waqf/El-Fourkaan.
130 Lezing van Abdul Jabbar van de Ven in paltalkroom.

Belangrijk in de analyse van de relatie tussen de autonomie van het individu en het streven van de salafi-beweging naar morele disciplinering is ten slotte de vraag hoe ze deze exclusiviteit aan anderen proberen over te brengen en hoe ze de achterban proberen te disciplineren. In de salafi-beweging wordt veel aandacht besteed aan de richtlijnen die bij de da’wa moeten worden opgevolgd. Niet iedereen kan zo maar overal en op eigen wijze da’wa doen, ook al staat deze centraal in het activisme van de salafi-beweging. In de volgende paragraaf beschrijf ik deze richtlijnen en opvattingen die bepalen of er sprake is van procedurele onafhankelijkheid bij de da’wa en het disciplineren van de achterban. Ook ga ik verder in op de individualisering van de geloofsbeleving in relatie tot het perfectionistisch ideaal en de consequenties ervan voor de condities van exitmogelijkheden die de autonomie van betrokkenen waarborgen.

6.6 Dwang in het geloof? Het geloof als individueel streven naar perfectie


Om een autonoom leven te kunnen leiden moet een persoon niet onder dwang staan van de wil van anderen, omdat het reflectie en keuzemogelijkheden verhinderd. Er moet met andere woorden procedurele onafhankelijkheid zijn. De rationaliteit en reflectie op het zelf die noodzakelijk zijn voor autonomie, staan echter altijd onder invloed van de omgeving. Omgeving is zelfs noodzakelijk om tot reflectie en tot een ‘zelf’ te komen. Het westelijke concept van de boef wordt onterecht begrepen als

Onderwerping aan een autoriteit (bijvoorbeeld op basis van een religieuze, culturele of sociale norm) komt vanuit een liberale visie altijd ten nadele van het zelf en er is daarom een negatieve relatie tussen het zelf en het sociale (Fadil, 2008). Religieus conformisme wordt geproblematiseerd in dit liberale discours. Conformisme wordt als tegenstelling beschouwd van religieuze individualisering. Maar deze tegenstelling is minder duidelijk dan in eerste instantie lijkt. Ik wil in deze paragraaf laten zien dat de religieuze beleving van salafi’s ook op basis van noties van autonomie, eigen verantwoordelijkheid en authenticiteit wordt vormgegeven. Er kan een proces van individualisering bestaan vanuit een religieus kader, door de islam (Fadil 2005; Jouili & Amir-Moazami, 2006). Er is geen sprake van een simpele binaire oppositie tussen conformisme/onderdanigheid en verzet/autonomie. Maar van vermenging van noties van autonomie en conformisme aan religieuze autoriteit waarbij het subject, hier het vrome zelf, ook door onderdanigheid of gehoorzaamheid aan religieuze dogma’s geconstrueerd wordt. Agency staat niet per definitie in negatieve relatie tot religieuze autoriteit (Mahmood, 2005, Jouili & Amir-Moazami, 2006; Scott, 2009). Omdat er geen op zichzelf staand onafhankelijk zelf bestaat, definieer ik daarom sociale druk als een vorm van dwang, wanneer er negatieve sociale consequenties verbonden zijn aan het niet naleven van regels, bijvoorbeeld een onvrijwillige breuk met de groep of het verlies van vrienden. Negatieve sociale consequenties maken de kosten van (partiële) uittreding hoger waarmee de autonomie van het individu onder druk komt te staan.

Is er sprake van dwang in da’wa en disciplinering van gelovigen? Hoe krijgt het principe: het gebieden van het goede en het verbieden van het slechte (al-amr bi-l-ma’ruf wa-l-nahy ‘an al-munkar) vorm? Het streven van de salafi’s om mensen, zoals zij het zelf noemen, de ‘zoetheid van de islam’ te laten omarmen, klinkt door in hun gedrag, activiteiten en publicaties. Ze gebruiken allerlei middelen en tactieken om mensen zo ver te krijgen dat ze zich bekeren tot de islam, ‘terugkeren’ tot een
‘zuivere’ islam of hun levensstijl aanpassen conform de geloofs- en gedragsregels van hun geloofsininterpretatie. Da’wa wordt als een inherent en wezenlijk onderdeel van hun overtuiging gezien. Er is bezorgdheid dat de da’wa dwingend is en daarom de autonomie van het individu niet respecteert. Vooral als het gaat over de da’wa die op de moslimgemeenschappen zelf is gericht, vraagt men zich af in hoeverre er een soort ‘religieuze politie’ ontstaat. Vindt de religieuze disciplinering in de vorm van da’wa en hisba op een procedureel onafhankelijke wijze plaats, dat wil zeggen zonder het gebruik van fysiek of psychisch geweld, waardoor er geen sprake is van dwang?

Allereerst is het belangrijk om aan te geven dat de da’wa van de salafi-beweging zich niet beperkt tot het vrijwillig volgen van de onderwijsactiviteiten en lezingen, het lezen van de publicaties of het bezoeken van de websites. Salafi’s zien het als hun taak om ook in het dagelijkse leven mensen te ‘vermanen’. Dit gebeurt in de vorm van -zoals salafi’s het zelf noemen- ‘het geven van vriendelijk advies’ (nasiha). De praktijk van het geven van nasiha is een belangrijk onderdeel van de da’wa. Salafi’s vinden dat niet iedereen op dezelfde manier benaderd moet worden. Niet alle tactieken zijn zinvol bij iedereen. Ongelovigen moet je eerst tot het geloof brengen voor ze op religieuze voorschriften te wijzen. De da’wa (en de daarbij horende vermaningen) moet stapje voor stapje plaatsvinden, vinden ze. Prediker Abdullah legt uit:

‘De Profeet toen hij in Mekka was, is hij begonnen met het verkondigen van een simpele boodschap. Zeg er is geen god dan Allah, en jullie zullen slagen. (…) Daarna toen hij naar Medina ging, zeg maar toen het geloof in de harten van de mens verankerd was. Toen is hij begonnen met de mensen te duiden wat de wetten van de islam zijn. Dat betekent dat je iemand zonder geloof ook niet kan zeggen ja waarom heb jij geen hoofddoek, of tegen een man waarom heb je je broek niet boven je enkels. Dat kan niet want je behoort ergens te beginnen en dat is het geloof. En dat is ook wat ik mijn leerlingen meegeef. Als je iemand aanspreekt dan ga je niet iemand aanspreken op waarom heb jij geen hoofddoek. Nee, dan begin je hem of haar aan te spreken op waarom zij bestaat, wat ons doel is van het leven en wat uiteindelijk de beloning zal zijn van het gehoorzamen aan God en wat uiteindelijk de nadelige zaken zijn. Waarbij ook zelf bewust raakt van zijn situatie. En dan zeg je misschien is het toch beter om je hoofddoek op te doen of jezelf beter te bedekken want het hoofddoel van het bedekken van de vrouw is de aanbidding.’

‘Je moet niet vergeten dat ieder mens een andere aanpak nodig heeft. Sommige mensen kan je de hele dag lopen praten van: wees nou aardig, doe het nou alsjeblieft, graag. Sommige jongeren geven het ook zelf toe als je praat over de hel, als je praat over zeg maar wat God voor hem gereed heeft gemaakt aan bestraffing noemt het maar op, dat vermaant ze wel.’ (prediker Said)

Salafi’s geloven dat het effect van da’wa ook averechts kan werken. Daarom achten ze het belangrijk om de vormen van de da’wa aan te passen aan de persoon waarmee ze te maken hebben.

‘Gebruik wijsheid bij het doen van da’wa, elke doelgroep moet apart benaderd worden. Zorg ervoor dat je mensen juist niet verder afbrengt van de islam.’ (Abu Ayman)

Zowel voor de uitnodiging tot Allah als voor het geven van nasiha moeten volgens de salafi’s dus bepaalde methoden en fasen gevolgd worden. Hoewel salafi’s zich afzetten tegen de ‘dwalende groeperingen in de islam’, wijzen zij ook op het gevaar van fitna dat volgens hen kan ontstaan door groepsvorming en discussie onderling. Groepsvorming binnen de islam ondermijnt immers het ideaal van de umma, de

---

131 Lezing ‘Richtlijnen om de islamitische ontwakening te leiden’ door Abu Ayman.
gemeenschap van gelovigen. Het doen van da’wa en nasiha in strijd met de richtlijnen, kan volgens salafi’s fitna, roddel en laster veroorzaken. Salafi-predikers zien het geven van nasiha als een zeer belangrijke taak, maar ze vinden wel dat deze vermaningen op een “gepaste” manier plaats moeten vinden. Het doel heiligt daarbij niet de middelen.

Allah, de Verhevene, zegt in de Koran (…): Nodig uit tot de Weg van jouw Heer, met wijsheid en goed onderricht, en wissel met hen van gedachten op de beste wijze.’(Soerat an-Nahl: 125) (…) “Spreekt dan beiden zacht tot hem, moge hij zich laten vermanen, of er bang van worden.” (Soerat Taa Haa: 44) (…) Men dient de mensen met wijsheid en op een goede en zachtvallige manier naar de islam uit te nodigen. Het gebruik van geweld, fanatisme en smaad daarentegen behoort niet tot de islam. Zo is het verplicht voor de moslim om in zijn predicatie de methodiek van de Profeet (vrede zij met hem) en de richtlijnen van de Koran na te leven. (Een antwoord van de Saoedische geleerde Fawzaan op de website van Al Yaqeen op de vraag of het toegestaan is om de islam op hardhandige wijze uit te dragen, IR)132

De salafi’s uit de onderzochte netwerken geven aan dat geweld absoluut niet is toegestaan om het geloof te verkondigen. Sommigen zien de da’wa als ‘strijden op de weg van Allah’, als een vorm van niet-gewelddadige jihad. Quiëtistische en politieke salafi’s keuren geweld af om als dwangmiddel te gebruiken in het disciplineren van de achterban.

Het hiernamaals als disciplinerend middel

Daarnaast bestaat er in Nederland geen religieuze politie die toeziet op de naleving van de gedragsregels, zoals dat bijvoorbeeld in Saoedi-Arabië het geval is. De regels worden op een theologische wijze ‘afgedwongen’ door een directe relatie te leggen tussen het juiste gedrag, intentie en de kans om na het aardse leven een plekje in het paradijs te bemachtigen. De angst voor Gods toorn, de dood en de bestraffingen in de hel kan mensen er toe bewegen om conform de gedragsregels te leven.133 God zelf wordt hier als controlerende instantie beschouwd. God ziet en weet immers alles. Omdat salafi’s in lezingen en andere da’wa activiteiten ‘dreigen’ met deze zaken, zou je kunnen stellen dat er dwang gebruikt wordt bij het naleven van de gedragsregels, door in te spelen op angstgevoelens. Dwang breekt met procedurele onafhankelijkheid. Procedurele onafhankelijkheid is de basisconditie van exitmogelijkheden die autonomie bepalen. Gelovigen kunnen inderdaad gemotiveerd worden om zich te houden aan de regels uit angst voor Gods toorn. Maar er is mijns inziens inzien geen sprake van dwang bij het gebruik van deze middelen, omdat het niet om een bedreiging gaat, maar om een waarschuwing. Van een dreiging is pas sprake als een individu een ander individu het volgende voorhoudt: ‘als u A (niet) doet, zal ik B veroorzaken’. Het woord ‘ik’ is hierbij cruciaal. Een waarschuwing zonder dwang doet zich voor als een individu een ander individu het volgende voorhoudt: ‘als u A (niet) doet, dan gebeurt B’ (Lindenberg, 2007). Lindenberg beschrijft dit cruciale verschil als volgt:

‘[Men kan concluderen dat] een blote waarschuwing zich onderscheidt van dwang door bedreiging, doordat degene die de ander beïnvloedt in de ogen van de ander slechts een boodschapper is van gegevens waarover hij geen controle heeft’ (Lindenberg, 2007: 43).

We kunnen dus pas spreken van bedreiging als degene die de bedreiging uit in de ogen van de gedwongene controle heeft over het voorspelde voorval (Lindenberg, 2007: 43). Het gaat met andere woorden over de (gepercipieerde) invloed die de dwinger heeft in de ogen van de gedwongene op het dwanggevolg. Een salafi die zegt: ‘als je niet biddt, dan beland je in de hel’ is daarom een waarschuwing en geen bedreiging waar dwang van uitgaat, omdat de boodschapper ervan zelf het negatieve gevolg van het niet bidden niet bepaalt of uitvoert. Het is vergelijkbaar met de stelling: als je in het donker fietst zonder licht, word je overreden. Dit is een waarschuwing. Het zal een bedreiging worden wanneer iemand stelt: ‘Als je in het donker fietst, dan zal ik jou overrijden.’ In salafistische context is dit bijvoorbeeld het verschil tussen de stelling: ‘Als jij je hoofddoek niet draagt, zal God je straffen’ en ‘Als jij je hoofddoek niet draagt zal ik je voor hoer uitschelden’. De eerste waarschuwende stelling is in salafistische context toegestaan en wordt ook zeer regelmatig gebruikt. De tweede bedreigende stelling wordt sterk afgekeurd. Gods toorn (als dwanggevolg) is niet kenbaar als feitelijke causaliteit en wordt ook niet geconcretiseerd in sancties. Godsvertrouwen is niet geformaliseerd, het is een innerlijk religieuze overtuiging, dat overigens ook in andere godsdiensten voorkomt. In de context van een staat die conform islamitische wetgeving georganiseerd is, wordt ‘zondig gedrag’ wel formeel gesanctioneerd en wordt gedrag dus wel afgedwongen. In Nederland komt dat niet voor. De waarschuwende boodschappen, hoewel formeel geen bedreigingen, kunnen uiteraard door betrokkenen wel zo opgevat worden.

*Het geloof als individuele én goddelijke zaak*

De salafistische predikers ontkennen dat er druk wordt uitgeoefend op de naleving van geloofs- en gedragsregels. Zij wijzen daarbij voortdurend op de grenzen die gesteld moeten worden bij het doen van da’wa en het geven van nasiha (advies).

‘Ik ga niemand met de bezem achterna zitten, het is ieders eigen verantwoordelijkheid, maar ik wil mensen wel beschermen (tegen het hellevuur, IR)’. (prediker Abdullah)

‘Kijk, we hebben geen middelen om tegen zo’n persoon te zeggen: jij mag dat niet doen. Wij zijn ervoor om ze te adviseren en vervolgens is het aan de mensen zelf om er iets mee te doen.’ (prediker Wahid)

In de bovenstaande citaten komt naar voren dat de predikers enerzijds aangeven advies en gedragsregels geconcretiseerd in sancties. Godsvertrouwen is niet geformaliseerd, het is een innerlijk religieuze overtuiging, dat overigens ook in andere godsdiensten voorkomt. In de context van een staat die conform islamitische wetgeving georganiseerd is, wordt ‘zondig gedrag’ wel formeel gesanctioneerd en wordt gedrag dus wel afgedwongen. In Nederland komt dat niet voor. De waarschuwende boodschappen, hoewel formeel geen bedreigingen, kunnen uiteraard door betrokkenen wel zo opgevat worden.

‘Mijn taak is enkel en alleen het overbrengen van het nieuws. Dat zegt ook God in de Koran: aan jou is het de taak om het over te brengen, maar het is God die leidt en het is God die doet afwijken. Voor de duidelijkheid ik heb, als iemand mij zegt: wat jij net hebt zitten te vertellen vind ik gewoon flauwekul, ik kan me er gewoon niet in vinden. Dan vind ik dat prima. Dan is het einde verhaal. Ik kan de mensen niet dwingen. Dat staat er (in de Koran) ook heel duidelijk, het enige wat ik kan doen is de boodschap overbrengen.’ (prediker Said)
Het gebruiken van geweld is niet iets dat overgeleverd is in de shari’a. (…) Wat ik denk dat jij moet doen, is hen eerst adviseren. Vooral de gewone mensen. Adviseren betekent niet hun wetschool en hun valse geloof aanvallen. Nee, adviseren betekent dat je hun de waarheid moet uitleggen en hun de Soennah moet onderwijzen. Nadat je hen de Soennah hebt uitgelegd, den ik er absoluut zeker van dat als zij echt geloven, dat zij zullen terugkeren naar de Soennah en hun valsheid zullen opgeven. Als dit gebeurt, dan is dit het beste. Maar als dit niet gebeurt, dan moet je hen behandelen zoals zij jou behandelen. Je hebt geen recht om hen weg te jagen uit de moskee. (Een uitspraak van de Saoedische geleerde Utaymin op de website van Al Yaqeen over de omgang met sjiieten)

Met de veelgebruikte uitdrukking ‘Het is God die leidt en het is God die doet afdwalen’ geven salafi’s aan dat het uiteindelijk niet in de handen van de mens is om mensen tot inzicht te brengen. Het idee is dat je mensen niet kunt dwingen om te geloven, de intentie moet in het hart zitten en God bepaalt uiteindelijk wie wel en niet gelovig is. Gods wil staat boven alles. De eigen wil wordt echter niet ontkend. Een persoon is verantwoordelijk voor zijn eigen gedrag. De eigen wil staat naast, of preciezer gezegd onder de voorbeschikking van God. Op de website van Al Yaqeen is de volgende uitspraak van de Saoedische geestelijke Al-Fawzaan te lezen:

‘De dienaar heeft dus een wil en een keuze, maar deze zijn tegelijkertijd ondergeschikt aan de Wil en Voorbeschikking van Allah. Daarom wordt de mens beloond voor zijn gehoorzaamheid en bestraft voor de begane zonden die hij met zijn eigen wil en keuze heeft gemaakt’

Hoewel da’wa en broederschap ook een belangrijke rol spelen in de salafistische geloofsbeleving wordt het geloof uiteindelijk als een individuele zaak aangemerkt, een zaak tussen een gelovige en Allah. Salafi’s beschouwen het geloof als een persoonlijke zoektocht waarin een gelovige beproefd wordt en ieder naar eigen vermogen zijn eigen keuze maakt. Het geven van nasiha onder elkaar wordt gezien als een advies, uiteindelijk is de gelovige verantwoordelijk voor zijn eigen laden, en wordt hij alleen voor zijn eigen laden berecht op de dag des oordeels. Salafi’s kennen de meeste regels wel die bij een salafistische geloofsbeleving horen, maar geven aan zich niet altijd aan de regels te houden. De meest gebruikte motivatie is: ‘ik ben er nog niet klaar voor’. Hierbij wordt de religieuze beleving vaak gezien als een lineair proces waarbij gelovigen steeds praktiserender en standvastiger worden; een proces van religieuze volwassenwording.

‘Het gaat om jouw relatie met Allah. Je moet er zelf klaar voor zijn. Ik bad eerst maar een keer per dag. Iedereen had daar een mening over, maar het gaat erom dat je het zelf kan verantwoorden aan Allah. Je doet het voor Allah en niet voor anderen.’ (Khadija)

‘Eerst droeg ik alleen een hoofddoek als ik naar de moskee ging. Ik moest er heel erg aan wennen. Maar als mensen er opmerkingen over maken, denk dan, het is iets tussen jou en Allah, niemand anders heeft daar iets mee te maken.’ (Sophia)

Ik schreef eerder dat de context van een niet-islamitische maatschappij als excuus aangevoerd wordt om sommige regels niet (altijd) na te leven. Het draait dan vooral om de juiste intentie, stellen salafi’s. Het geloof staat en valt met de intentie.

‘Bij sommige overleveringen denk ik echt: zoek het uit! Ik doe gewoon aan wat ik wil. Je moet moslim in je hart zijn. Maar als je niet bidt en gewoon niks aan geloof doet, noem je alsjeblieft dan ook geen moslim. Maar aan de andere kant ik mag een moslim ook niet veroordelen als een moslima

---

bijvoorbeeld geen hoofddoek draagt, je weet nooit wat in haar hart is, misschien is ze wel geliefder bij Allah dan ik. Je kent haar intentie niet.’ (Nawal)

‘Abu Ismail heeft natuurlijk gelijk, wat wel en niet toegestaan is, maar de werkelijkheid in Nederland is niet zo zwart-wit. En ik ken mijn intentie.’ (Karim)

In alle verwarring over welke geleerden betrouwbaar zijn en welke opvattingen conform de salafistische geloofsleer zijn, maken salafi’s uiteindelijk voor zichzelf persoonlijke afwegingen. Zoals een persoon op internet stelt:

‘We worden allemaal op onze intuïtie beoordeeld bij Allah. Dus volg gewoon je hart, wat jij denkt dat goed is. Mocht je verkeerd zitten dan heb je het niet expres gedaan. Natuurlijk wel nadat je alle mogelijkheden hebt gedaan om het te bestuderen khair in sha’Allah, moge Allah ons allemaal leiden.’


Shadiya: ‘Met moslimzijn is het als volgt, ieder heeft zijn startpunt en eindpunt. Zo zie ik het. Ik ken genoeg meiden die er nog niet klaar voor zijn en bijvoorbeeld geen hoofddoek dragen.’
Karima: ‘Hallo, een hoofddoek dragen is het minste wat je kan doen!’

Shadiya: ‘Nee ik ben ervan overtuigd dat je alleen dingen kan doen die binnen je vermogen liggen, in je eigen nafs (ego, IR).’
Karima: ‘Zuster Fadoea (een andere vriendin, IR) is voor mij het beste voorbeeld. Zij laat alles voor de islam. Heeft ze het niet zo goed? Nou, dan is dat voor haar een beproeving en zal ze er alleen sterker uit komen. Zij is zo standvastig, mash’allah. Zij kiest echt.’

Sommigen praktiseren de islam naar eigen zeggen nog niet voldoende, maar beschouwen de complete naleving van de sunna als hopelijk toekomstige praktijk. Ze geven aan voor sommige zaken ‘nog niet klaar te zijn’ en zien geloof als een individuele verantwoordelijkheid.

‘Je moet als moslim goed werk zoeken. Maar de keuze ligt bij een persoon zelf. Zolang je het maar kan verantwoorden tegenover je schepper. Op de dag des oordeels moet jij verantwoording afleggen tegenover je schepper over je daden, niet je buurman. Dus maak je vooral druk om jezelf en niet om anderen.’ (Iman)


De populariteit van salafisme, evenals het evangelisme, onder Nederlandse jongeren laat deze paradox duidelijk zien. De dominante cultuur van authenticiteit, waarin het jezelf zijn, en het zoeken naar je ware self, en dus persoonlijke vrijheid, autonomie en keuzevrijheid centraal staan, maakt het mogelijk dat jongeren kunnen kiezen voor een sterk disciplinerende religiositeit waarin conformisme centraal staat. Tegelijkertijd, en hiermee is de paradox zichtbaar, wordt de keuze voor dit conformisme uitgelegd als ‘authentieke’ keuze, voor een authentiek, puur geloof, dat is ontdaan van ‘onechte’, ‘niet-zuivere’ religieuze en culturele tradities en wordt de beleving ervaren als ‘jezelf kunnen zijn’ (Van Dijk-Groeneboer et al., 2010: 57-62; Roeland, 2009). Er is onder groepen salafi’s (en ook evangelicanen) sprake van een religieus subjectivisme, een sterke hang naar authenticiteit en onderwerping of conformisme. Bij de studie van orthodoxe gelovigen moet zelfverwezenlijking niet alleen begrepen worden vanuit het liberale begrip van zelfrealisering waarbij iemand zijn eigen waarden en verlangens probeert te ontdekken, onafhankelijk van sociale normen. Zelfrealisering komt bij orthodoxe gelovigen tot stand door de realisering van het vrome zelf middels de praktisering van rituelen en onderwerping aan religieuze autoriteit (Jouili & Amir-Moazami, 2006; Mahmood, 2005: 31), dat tegelijkertijd uitgelegd wordt als eigen keuze die in een individuele relatie met God tot stand komt.
Da’wa en perfectie van het eigen gedrag

Door de eigen keuze en verantwoordelijkheid voor geloof en gedrag is het streven naar perfectie van het eigen gedrag belangrijker dan da’wa. Het is niet gepast om vanuit eigen imperfectie anderen op hun fouten te wijzen. Perfectie van het eigen gedrag is het belangrijkste project van de salafi-beweging. Het streven naar perfectie heeft in de eerste plaats betrekking op zelfverbetering. Goede da’wa wordt in de eerste plaats voltrokken door het eigen ‘goede gedrag’ te laten zien.

‘Jouw verantwoordelijkheid in de da’wa is enkel en alleen: verkondig. Laat zien wat de goede islam is. Stel jezelf de vraag als moslim: hoe komt het dat mensen zo denken bijvoorbeeld dat er bekering met geweld moet. Dat komt door onszelf. Die groepen die zo denken zijn gelukkig heel duidelijk af te kaderen. Ik probeer te verkondigen, maar ik schiet natuurlijk te kort. Je moet in de eerste plaats open zijn over je geloof en het niet verbergen.’ (prediker Mohammed)


‘Je taak in de wereld is om God te aanbidden, daar zijn we voor op aarde. Je hoopt daarmee misschien in het paradijs te komen. De hel is de ergste straf en dat wens je niemand toe. Je laat een dier toch ook niet verdrinken. De mens heeft een eigen keuze, maar je probeert hem toch zoveel mogelijk te helpen. Je geeft voorlichting aan de mensen, meer dan dat kan je niet doen.’ (prediker Faisal)

De predikers zien de da’wa als een verplichting om mensen uit te nodigen tot de islam om hen tegen de verschrikkingen van de hel te beschermen, zo stellen ze. Voor de salafi’s is de da’wa een uiting van barmhartigheid voor de medemens uit bezorgdheid voor hun zielenheil.

Salafi’s zijn dus erg gedreven in het doen van da’wa; het is hun doel onwetendheid onder moslims weg te nemen. Ze zijn primair gericht op de eigen groep, de moslimgemeenschap. Dit wordt bevestigd met een stelling van de geleerde Ibn Taymiyya die een centrale rol vervult in het salafistische denken:

‘Als de kuffaar overheersten, dan kwam dit enkel door de zondes van de moslims dat hun geloof deed verminderen.’

Om het moreel herstel te bewerkstelligen is de perfectie van het eigen gedrag het aller belangrijkste. Belangrijker nog dan da’wa. Bij de perfectie hoort bescheidenheid, zelfkritiek en nederigheid. Gelovigen mogen nooit te koop lopen met hun goede gedrag en goede daden. Trots zijn op jezelf en veroordeling van anderen vinden predikers een kwalijke zaak.

'Sommigen leven als gelovige en sterven als kafir, sommige kafir sterven als gelovige. Wees nooit trots op je goede daden, besef dat het een gunst is van Allah die jou geleid heeft.’ (Abdul Jabbar van de Ven)\textsuperscript{138}

Ook het geven van nasiha zien de salafi’s als een vorm van barmhartigheid en broederschap. Predikers wijzen regelmatig op de richtlijnen van nasiha en stellen dat het belangrijker is te streven naar perfectie van het eigen gedrag dan anderen te beoordelen. Om dezelfde redenen wijzen ze het doen van takfir af (zie verder paragraaf 6.7). Nasiha is een goede zaak, maar mag niet uitmonden in het doen van takfir, agressie en veroordeling, zo waarschuwen predikers. Het belang van zelfkritiek wordt vaak door de volgende vier hadiths\textsuperscript{139} bevestigd:

‘Ik verbaas me over degene die een splinter in het oog van een ander ziet maar niet in staat is om de boomstam in zijn of haar eigen oog te ontdekken.’

‘Een gelovige is niet iemand die naar fouten zoekt bij anderen en hij is niet beledigend, grof of ruw’.

‘Als je de fouten van je vriend wenst te noemen, noem dan eerst je eigen fouten.’

‘En bespioneert elkaar niet. Verdoe je tijd niet met het zoeken naar fouten bij anderen.’

Deze hadiths worden regelmatig tijdens lezingen en op de websites aangehaald om de grenzen van de da’wa en nasiha aan te duiden. Ook hameren predikers op het verbod op roddelpraat over de zonden of het slechte gedrag van anderen. Dit gebeurt incidenteel tijdens activiteiten, bijeenkomsten en via affiches. Ook stellen predikers op basis van een koranvers dat er geen dwang in het geloof is en mag zijn. Het idee is immers dat het geloof in iemands hart zit. Hoewel nasiha aan regels gebonden is en eigenlijk voorbehouden is aan ‘de mensen met kennis’, kunnen ook ‘gewone’ salafi’s hierin heel actief zijn.

Disciplinering van het zelf, om tot perfectie en moreel herstel te komen staat dus centraal in de salafi-beweging. De utopische beweging is een beweging van perfectionisten (Kanter, 1972). Op dit punt kan een vergelijking worden gemaakt met de Fethullah Gülenbeweging.\textsuperscript{140} Deze beweging wijkt weliswaar sterk af in belangrijke geloofsovertuigingen maar in de religieuze identiteit van de beweging staat net als in de salafi-beweging de vorming van de vrome persoonlijkheid en de morele discipline die daar bij hoort centraal. Ook in deze beweging wordt er van participanten verwacht dat zij zich aan de regels houden. In de internaten en studentenhuisen van de Gülenbeweging is er een sterke sociale controle op de naleving van de morele gedragsregels. Voor kernleden is er zelfs een lange lijst met gedragsvoorschriften (morele voorschriften, ascetische levensstijl, specifieke devoties zoals gebeden, verzen). Van wie tot de kerngroep behoort wordt verwacht dat deze persoon zich aan strikte discipline onderwerpt waarover niet te onderhandelen valt. Maar als men zich daar niet meer wil in of kan schikken, kan men er zich weer van losmaken. Er is geen formele verplichting om zich aan de gedragsregels te houden.

\textsuperscript{138} Lezing basisschool Al Bughari in Den Bosch.


\textsuperscript{140} Deze islamitische beweging vindt zijn oorsprong in de ideeën van de Turks-Islamitische Fethullah Gülen, die zich laat inspireren doorm een soefistische geloofsovertuiging en Turks nationalism. De beweging manifesteert zich in Nederland in de vorm van organisaties die zich bezig houden met onderwijs, hulpverlening en interreligieuze dialoog (Van Bruinessen, 2010).
maar wel een sterke sociale controle. In dit opzicht is de religieuze disciplinering die uitaat van de Gülenbeweging vergelijkbaar met die van de salafi-beweging.\(^{141}\) Dwang in het naleven van de geloofs- en gedragsregels in de vorm van sancties, veroordelingen of beledigingen wordt afgekeurd door de salafi-beweging. Het begaan van zonden of het afwijken van het geloof wordt als persoonlijke verantwoordelijkheid beschouwd en bijgevolg als persoonlijk falen gepercipieerd. In combinatie met het idee van perfectie zorgt dit ervoor dat gelovigen onder druk komen te staan of last krijgen van schuldgevoelens, wanneer zij niet voldoen aan het sterk perfectionistische ideaal. Voor sommigen is dat een reden om afstand te nemen van de salafi-beweging. In dit verband wordt ook wel eens gesproken over een zogenaamde ‘salafi-burn-out’.\(^{142}\) Deze spanning vormt tegelijkertijd ook de aantrekkingskracht van de salafi-beweging. In het streven naar persoonlijke religieuze perfectie kan de salafi-beweging ook juist opgezocht worden (De Koning, 2011c).

**Formele dwangmiddelen: de straffen van de shari’a**

Uiteraard staan er volgens de *shari’a* (lijf)straffen op het begaan van zonden, afvalligheid en het niet naleven van de islamitische regels en zou je kunnen stellen dat er dus wel degelijk formele dwangmiddelen zijn in de salafi-beweging. De salafistische predikers stellen echter dat deze straffen absoluut niet ten uitvoer moeten worden gebracht in een Nederlandse context. Zo zetten zij zichzelf in de traditie van de islam die stelt dat voor de toepassing van het islamitisch strafrecht islamitische rechtbanken en een islamitische staat vereist zijn. Er is consensus onder geleerden dat deze straffen niet mogen worden uitgeoord, als niet aan deze voorwaarden is voldaan en dat moslims de wet in de landen van hun verblijf dienen te eerbiedigen omdat zij een verbond zijn aangegaan met deze landen (Peters, 2009: 145).

Fawaz Jneid stelt:

‘Voor wat betreft het uitvoeren van de islamitische straffen die op bepaalde wandaden staan (volgens de *shari’a*), dit recht komt slechts toe aan de islamitische staat, binnen zijn grondgebied, via zijn rechters en middels zijn gerecht. Wat betreft individuen, het is hun niet toegestaan om straffen uit te voeren, niet op henzelf, laat staan op anderen, zowel binnen een islamitische staat als daarbuiten. Het idee dat de moslims wellicht in de toekomst zullen eisen de *shari’a* in de Westerse maatschappijen toe te passen is een hersenschim en kan verwezen worden naar het rijk der fabelen’.\(^{143}\)

*Da’wa* en *nasiha* vinden de salafi’s de enige toegestane middelen om moslims te confronteren met hun slechte gedrag en zonden, en niet-moslims met hun ongeloof. Alleen binnen een islamitische staat kunnen zij door rechters op basis van de *shari’a* berecht worden, vinden ze. In Nederland moeten moslims zich hier dan ook niet mee bezighouden. Wel stellen ze dat ‘dwalenden’ en afvalligen zo veel mogelijk aangespoord moeten worden door onderwijs om berouw te tonen aan Allah en terug te keren tot de islam. Ze keuren geweld tegen ongelovigen, afvalligen of bijvoorbeeld homoseksuelen sterk af. Hoewel op afvalligheid de doodstraf staat volgens de *shari’a*, kan deze straf alleen op basis van een vonnis van rechters in een islamitische staat.

\(^{141}\) Overigens zijn er in de dagelijkse praktijk van de volgelingen van de Gülenbeweging net als in de salafi-beweging, grote verschillen te zien in de mate van praktisering van de voorschriften..


uitgevoerd worden. Dit geldt evenals voor de lijfstraffen die bijvoorbeeld staan voor overspel en diefstal en alle andere strafmaatregelen tegen islamitisch onwettig gedrag. Moslims mogen dus het recht niet in eigen hand nemen, benadrukken salafi’s. Salafi’s stellen wel dat ze de daden die volgens de islam verboden zijn nooit zullen goedkeuren. Ze staan achter de straffen in de shari’a, hoewel deze in Nederland volgens hen niet gelden en niet ten uitvoer moeten worden gebracht. Ze beroepen zich hierbij op hun vrijheid van meningsuiting en vrijheid van godsdienst.

De salafistische moskee als ongewenste ruimte

Ondanks de standpunten van de predikers over de richtlijnen en bijhorende grenzen van nasiha en da’wa, het verkiezen van zelfkritiek boven kritiek op anderen, de opvatting dat alleen God bepaalt wie wel of niet gelooft, en het feit de shari’a in Nederland niet wordt toegepast, alsmede ten slotte de individualisering van geloof, staat de salafi-beweging bekend om een belerende houding tegenover niet-salafistische moslims en andersdenkenden. Sommige salafi’s zijn immers erg actief met da’wa doen en nasiha geven. Zij spreken onbekenden op straat aan op hun ‘fout’ gedrag. Ze corrigeren met name moslims regelmatig op straat, soms op een dwingende en zeer belerende toon, wat tot een conflict en irritaties kan leiden.


Ook al zullen salafi’s het beledigingen van mensen als fout ervaren, het komt voor dat deze groep zich negatief uit over andersdenkenden in het openbaar.

‘Ik praat niet tegen de kuffar.’ (Diana in een gesprek tijdens een ouderavond met een niet-islamitische docent op een islamitische basisschool, IR)

Diana geeft achteraf aan dat dit geen goede manier is van da’wa doen, maar neemt haar woorden niet terug. Slechts een kleine groep salafi’s voert actief da’wa. Er zijn salafi’s die iemand alleen proberen te helpen als deze persoon oprecht interesse toont in de islam. Salafi’s zelf kunnen zich ook storen aan mensen die nasiha geven, ze vinden geloof een strikt persoonlijke zaak. Niet-salafistische moslims, maar ook salafi’s zelf kunnen aangeven salafistische organisaties en hun activiteiten bewust te vermijden, vanwege de cultuur van nasiha die zij als onprettig ervaren. Ze hebben hier verschillende argumenten voor. Voor sommige moslims is de sfeer van een lezing

144 Enkele salafistische gelovigen mijden de salafistische organisaties juist omdat deze te gematigd zijn in hun ogen of omdat ze hun toon gematigd hebben. Deze gelovigen zijn vaak beïnvloed door het takfiri-gedachtegoed, de strooming die de meeste quiëtistische en politiek-salafistische predikers op dit moment fel bestrijden. Zij organiseren zich buiten de moskeeën om en zijn daarom slecht zichtbaar. Ook sommige quiëtistische salafi’s mijden bewust politiek-salafistische organisaties.
of conferentie een reden om een salafistische moskee te mijden (waar anderen die juist als veilig of prettig ervaren). Het geven van ‘vriendelijk advies’ (nasiha) komt veelvuldig voor in deze setting, maar sommige gelovigen (ook salafi’s zelf) storen zich hieraan.

‘Ik ga liever naar een traditionele moskee, daar heb je geen discussies en moeilijkheden, daar word je gewoon met rust gelaten. Ik vind niet dat buitenstanders zomaar mij mogen aanspreken op dingen, mijn familie en vrienden mogen dat alleen. Tijdens het Suikerfeest ging ik naar de As-Soenna moskee. Ik had toen een klein beetje maskara op en toen kwam er iemand naar me toe en die zei: lieve zuster, make-up is niet toegestaan. Dat soort commentaar, daar heb ik geen zin in. Het is mijn leven en ik bepaal wat ik doe. In mijn Marokkaanse moskee heb ik daar geen last van, daar lopen mensen rond die minder kennis hebben dan ik en daar vallen mijn fouten niet op. Oudere Marokkaanse vrouwen lopen daar rond met van die Marokkaanse make-up bijvoorbeeld. Iedereen laat elkaar daar gewoon. Salafi’s wijzen je de hele tijd op je fouten.’ (Nour)

Sommige gelovigen hebben er geen behoefte aan om op ‘fouten’ te worden gewezen. Ze melden last te hebben van de broeders en zusters die elkaar nasiha geven. Deze vorm van da’wa wordt niet altijd op prijs gesteld. Ze vinden dat het geloof en de praktisering ervan individuele keuzes zijn. Ook gaan sommigen zowel de moskee met salafistisch als de moskee met niet-salafistisch profiel uit de weg omdat ze de sfeer van broederschap niet verdragen. Ze kiezen liever voor een individuele beleving van het geloof in privé-sfeer.

‘Ik heb geen zin om op mijn uiterlijk beoordeeld te worden als ik slechts behoefte heb aan bezinning en gebed. Ben ik geen goede moslim omdat ik een te strakke broek draag?’ (Hala)

Moslims kunnen zich storen aan de betweterigheid en arrogantie van salafi’s. Zij hebben er last van dat salafi’s zich profileren als vertegenwoordigers van de ‘ware’ islam en de moslimgemeenschappen van Nederland. Ze hebben er last van dat salafi’s zich als religieuze autoriteiten gedragen die mensen wijzen op wat goed en fout is en het superioriteitsgevoel dat daaruit voortkomt. De cultuur van elkaar nasiha geven is een vorm van religieuze disciplinerings die dus niet door alle moslims wordt gewaardeerd. Ook salafi’s zelf kunnen aangeven nasiha niet op prijs te stellen. In het veldwerk is geen kennis genomen van voorbeelden van fysieke agressie in het doen van da’wa, dwang tot bekering, dwang van naleving van regels of agressie in het geven van nasiha of opvattingen die dit legitimeren. Uiteraard kan niet uitgesloten worden dat deze (fysieke) agressie toch plaatsvindt. Deze zal echter sterk afgekeurd worden, door de voorhooide van de salafi-beweging (dat wil zeggen geleerden, predikers en organisaties), en door de salafi’s die zich hier intensief mee verbinden. De salafi’s die betrokken waren in het veldwerk, vinden geweld bij de uitvoering van da’wa absoluut onacceptabel. Legitimering van fysiek geweld is dus niet aan de orde bij het naleven van opvattingen en gedrag. Wel wordt er regelmatig gewaarschuwd voor de bestraffingen van de God in deze wereld en het hiernamaals. Dit kan een gevoel van angst veroorzaken bij degene die hierin gelooft. Dit geloof kan evenals gedrag niet afgeworven worden, maar wordt gezien als een innerlijk individueel proces en een individuele verantwoordelijkheid. De individualisering van het geloof en het streven naar morele perfectie kan een grote druk leggen op gelovigen en tot moeilijkheden en spanningen leiden in het dagelijkse leven in de niet-salafistische omgeving die hen soms dwingt tot compromissen. De autonomie van het individu wordt, ondanks de afwezigheid van fysieke dwang, toch beperkt door deze cultuur van morele perfectie. Deze perfectie wordt echter omgeven door begrippen als oprechtheid en authenticiteit waardoor perfectie niet alleen als ‘goed’ wordt...
beschouwd, maar bovenal als ‘eigen’ en ‘echt’. Het streven een oprechte, ware moslim te zijn wordt zo weer een project om autonoom te zijn; dat wil zeggen het authentiek en jezelf kunnen zijn. Waarden kortom die inherent zijn aan autonomie.

Hoewel dwang en geweld als middel tot religieuze disciplinering wordt afgekeurd zijn er toch ook gewelddadige salafistische groeperingen. Hoe wordt geweld door die groepen toch gelegitimeerd?

**6.7 Opvattingen over geweld vanwege afvalligheid, zonde en ongeloof**

In deze paragraaf behandel ik twee concepten in relatie tot de opvattingen over afvalligheid, zonde en ongeloof, die in de salafi-beweging door sommige netwerken gebruikt worden om geweld te legitimeren: *takfir* en *al-wala wa-l-baraa*. Legitimering van geweld breekt met procedurele onafhankelijkheid, een belangrijke conditie van exitmogelijkheden die de autonomie van het individu beschermen. Deze concepten leiden binnen de salafi-beweging tot discussie en onenigheid. Wordt geweld gerechtvaardigd tegen moslims die de gedragsregels niet in acht nemen of afvallig zijn?

*Het debat over takfir*

Het verklaren van een moslim tot ongelovige (*takfir* doen) is binnen de mondiale salafi-beweging een belangrijk thema dat tot interne discussies en scheuringen heeft geleid (Wagemakers, 2010, 2011; Wiktorowicz, 2006). Verschillende netwerken onderscheiden zichzelf op dit onderwerp. Discussies gaan dan vooral over de vraag wanneer *moslimleiders* afvallig zijn en (gewelddadig) verzet tegen een regime gerechtvaardigd is. Het onderwerp gaat ook over de omgang met zonde tussen gelovigen onderling. De discussie over *takfir* is van belang omdat het vaak een belangrijk onderdeel vormt in de rechtvaardiging van het gebruik van geweld (Wagemakers, 2010; 2011). Salafi-netwerken zijn het eens over de voorwaarden om over te gaan tot verkettering. Ze verschillen echter onderling over de definitie, interpretatie en reikwijdte van deze voorwaarden. Een belangrijk discussiepunt is bijvoorbeeld wanneer een handeling een daad van afvalligheid is en wanneer dit als bewijs voor ongeloof geldt. Er wordt onderscheid gemaakt tussen het begaan van een zonde en ongeloof. Iemand kan bijvoorbeeld om de volgende redenen een zonde begaan waarmee nog geen sprake is van ongeloof:

- onwetendheid, iemand heeft bijvoorbeeld geen kennis over het feit dat de islam bepaald gedrag verbiedt;
- dwang, iemand valt in zonde door uitoefening van druk of dwang;
- intentie, zondig gedrag hoeft niet te maken te hebben met de intentie van ongeloof.


De salafi’s uit de onderzochte netwerken hebben zich de laatste jaren geprofileerd als niet-extremistische en ‘gematigde’ moslims. In hun retoriek van de gematigdheid zetten zij zich vooral af tegen groeperingen die zich (op een bepaalde wijze) profileren op het onderwerp *takfir* (ook op het onderwerp *jihad*, maar dat komt in hoofdstuk 7 aan bod). Niet zelden doen ze zogenaamde *takfiri’s* of *jihadi’s* af alsof deze lukraak en zonder religieuze bewijsvoering moslims verketteren en geweld
plegen. Ook in het jihadistisch salafisme wordt veelvuldig en op theologisch niveau gediscussieerd over de precieze richtlijnen en voorwaarden van *takfīr* (Wagemakers, 2011). De term *takfīr* moet begrepen worden als een label dat een sterk pejoratieve betekenis heeft en door salafi’s gebruikt wordt om andere salafistische groepen te delegitimeren (Hegghammer, 2009).

De netwerken die in het veldwerk betrokken waren, stellen dat het verklaren van mensen tot ongelovigen, ofwel het doen van *takfīr*, voorbehouden is aan geleerden en islamitische staten en niet voor ‘gewone’ moslims bestemd is. Een vergaande consequentie van verkettering is dat een moslim ter dood veroordeeld kan worden of dat tegen de persoon geweld gerechtvaardigd is. De salafi’s in de onderzochte netwerken stellen echter nadrukkelijk dat deze straffen alleen door islamitische rechters uitgesproken en in een islamitische staat voltrokken kunnen worden. Tijdens een conferentie in de El-Fourkaan moskee noemt Abu Sayfoullah in een lezing enkele eigenschappen van de *jama’at ahl al-sunna* om zich expliciet te distantiëren van het doen van *takfīr*.

‘Je kunt sekten en groeperingen en ook regeringsleiders als ongelovigen zien, vanwege hun praktijken, maar is het aan mij? Het is alleen voor mensen met kennis voorbehouden. *Takfīr-light* bestaat niet. We zijn tegen *takfīr*, dat is een zaak die de *khawarij* doen’.

‘Extremisme’ in de islam beschouwen de salafistische voorgangers als een stroming die al in de begintijd van de islam bestond, de zogenaamde *khawarij*. Het doen van *takfīr* beschouwen zij als een daad van de *khawarij*. Predikers maken in hun lezingen expliciet dat ze niet tot de *takfīri*-stroming behoren, waartoe zij bijvoorbeeld de Hofstadgroep rekenen. Personen die tot deze stromingen behoord, zetten zich af tegen regeringsleiders en behoorden volgens de salafi’s niet tot de *jama’at ahl al-sunna*. De *khawarij* beschouwen ze als één van de 73 afgedwaalde stromingen en – evenals hun praktijken – als een oorzaak van het ontstaan van *fitna*, in deze context uitgelegd als verdeeldheid in de groep.

‘We verklaren niemand tot ongelovig. (…) Broederschap blijft er, ook al is er verschil. We kunnen dan nog op een respectvolle en wetenschappelijke manier met elkaar discussiëren. Er is wel verscheidenheid, geen tegenstrijdigheid. (…) *Takfīr* verklaren is daarom een hele gevaarlijke zaak.’

---

145 De term *takfīr* werd geïntroduceerd door Arabische regimes die radicale islamistische oppositiegroepen op deze wijze probeerden te delegitimeren (Hegghammer, 2009: 246-248).

146 Lezing ‘Eigenschappen van *jama’at ahl al-sunna*’ van Abu Sayfoullah.

147 *Khawarij* (lett. zij die wegtrekken, weggaan) is een historische term voor een groep die zich tijdens de verdeeldheid na de dood van de derde kalief Uthman in 656 afscheideid van de meerderheid van de umma en bekend staat om gewelddadigheden en het veelvuldig doen van *takfīr* (De Bruijn, 1994; Raven, 1997; Waardenburg, 1994). De term wordt door salafi’s (en ook door andere moslims) gebruikt om andere moslimgroepen te delegitimeren.


149 Lezing ‘Eigenschappen van *jama’at ahl al-sunna*’ van Abu Sayfoullah.
De predikers stellen dat er altijd meningsverschillen zullen bestaan, maar dat eenheid in de groep moet worden nagestreefd. Dit betekent dat meningsverschillen erkend worden, ondanks hun idee van morele exclusiviteit.

‘De salaf hadden hun eigen mening, verschillende interpretaties, verschillend begrip, dat is normaal. Zelfs de profeten verschilden van wetgevingen maar de kern was één (…) Meningsverschil moet niet leiden tot vijandigheid’. (prediker Abu Ayman)

De predikers hebben broederschap en solidariteit hoog in het vaandel staan. Takfiri’s breken volgens hen met dit principe van broederschap. De prediker Abdurrahim die niet direct verbonden is aan de grote salafistische organisaties, gebruikt dezelfde retoriek van de ‘umma van de middenweg’ maar gaat soms dieper in op het onderwerp takfir (en ook jihad). Daar waar de meeste predikers benadrukken dit onderwerp over te laten aan ‘de mensen met kennis’, de geleerden, pleit Abdurrahim voor een actievere rol van de gelovigen:

‘Het doen van takfir is niet voorbehouden aan de ulama. Het is weliswaar verplicht om een moslimleider te gehoorzamen alleen dan heb je de discussie: wie is moslimleider? Zolang hij regeert volgens de shari’a, anders is het kufr.’


‘Je moet takfir doen op basis van de richtlijnen, want er worden veel fouten gemaakt. Je hebt hierbij drie keuzes. Je zegt takfir doen is alleen voorbehouden aan de ulama, en creëert fitna. Het tegenovergestelde is dat je overdrijft en dat je zonder regels takfir doet. Dat je bijvoorbeeld op basis van geruchten of vooroordelen iemand tot kufr verklaart. (…) De middenweg volgen wij, die van de geredde sekte.’151

De boodschap die predikers van salafistische organisaties uitdragen, verschilt van de opvattingen van Abdurrahim. Deze predikers stellen dat het doen van takfir alleen toebehoort aan de geleerden en rechters in een islamitisch land.

‘Sommige jongeren bezigen zich met het verketteren van de mensen en oordelen over hetgeen zich in hun binnenste bevindt. Dit is niet toegestaan. Laat het verketteren aan de geleerden en de rechters. (…) Nodig de mensen uit naar het goede en laat het veroordelen over aan anderen. Waarom houden zij zich in de beginfase van het vergaren van kennis en het uitnodigen bezig met het veroordelen van anderen door hen te verketteren en te betitelen als zijdne zondaars en innovators? Laat dit over aan dekers die boven jullie staan. Aan de rechters en de grote geleerden.’152

150 Hij verwijst hier naar de geestelijke inspirator van de Hofstadgroep, Abu Khaled, die bekend staat als de Syriër.

151 Lezing van Abdurrahim in paltalkroom.

Ook gebruikt de As-Soennah moskee de stellingname van de Saoedische geleerde Utaymi tegen de opvattingen van zogenaamde takfiri’s, die Arabische leiders als ongelovig beschouwen en daarom jihad tegen hen toegestaan vinden. Ook quiëtistische salafi’s gebruiken het label takfiri om andere salafi’s, waaronder overigens ook politieke salafi’s, te bekritiseren. Ook zij stellen dat er aan allerlei voorwaarden voldaan moet worden voordat iemand tot een ongelovige verklaard kan worden en dat veroordeling uitsluitend in de context van een islamitische staat kan plaatsvinden onder leiding van geleerden en rechters. Zij vinden dat de ideeën van Al Qaida niet islamitisch correct zijn: mensen mogen niet als afvallige verklaard worden wanneer zij niet-islamitische leiders gehoorzamen. Ten slotte wijzen quiëtistische salafi’s op de chaos die zou ontstaan als burgers hun leiders niet meer zouden gehoorzamen. ‘Beter een slechte leider, dan geen leider’, is hierbij het devies. Zowel quiëtistische als politieke salafi’s en salafistische organisaties waarschuwen voor takfiri’s, omdat zij verdeeldheid zouden veroorzaken in de gemeenschap. De onafhankelijke prediker Abdurrahim stelt, in tegenstelling tot de predikers die verbonden zijn aan salafistische organisaties, dat er wél verdeeldheid mag zijn in een groep. Hij vindt juist dat er duidelijk onderscheid gemaakt moet worden tussen bijvoorbeeld goede en slechte leiders, gelovigen en ongelovigen.

‘Het is niet toegestaan om met kufir leiders mee te werken, als bondgenoot te nemen, om samen te strijden voor bijvoorbeeld nationalisme. (…) Het is verplicht voor jou om met hem in verdeeldheid te verkeren. (…) Het is belangrijk om te weten wie moslim is en wie kufir is. (…) Sommigen zeggen dat het doen van takfir tot fitna leidt. Maar het voorkomt juist fitna, net als de regels van het huwelijk. Je mag als moslim niet met een niet-moslim trouwen, dit voorkomt fitna.’ (Abdurrahim)

Abdurrahim verschilt vooral op dit punt van de quiëtistische salafi’s. Zij zijn immers van mening dat je je als gelovige ver moet houden van politieke aangelegenheden. De politieke salafi’s nemen een middenpositie in. Zij vinden niet dat het aan individuen is om moslimleiders tot ongelovigen te verklaren en pleiten voor een pragmatischer houding ten aanzien van de politiek. Radicalere predikers zoals Abdurrahim zijn stelliger in het expliciet afkeuren van leiders en van de democratie. De meeste predikers vinden het een kenmerk van de takfiri en dus van de khawarij om mensen op basis van hun zonden te excommuniceren.

‘Zo maakten wij jullie tot een gematigd volk in aanbidding, overtuiging, gedrag. (…) Khawarij zeggen dat als je een zonde begaat, dan treed je buiten de oevvers van de islam. Een andere extreme vorm zegt: ook al bega je zonde je blijft een gelovige. Ahlu al-sunna wa-l-jama’a zegt: zolang je niet vindt dat de zonde legitiem is, zolang je zonden niet toestaat. (…) Je vindt iemand die een zonde begaat een zondaar. Zijn iman staat weliswaar op een lager pitje, maar hij is niet buiten de islam getreden. We plegen geen takfir. Wie zijn wij om dat te doen. We hebben geen recht om dat te doen. Alleen Allah mag over mensen oordelen en mensen tot kafir verklaren.’ (Abu Sayfoullah)

Salafi’s vinden het belangrijk dat een gelovige in de eerste plaats berouw toont wanneer hij of zij een zonde heeft begaan. Ze benadrukken hierbij dat Allah barmhartig is. Ze stellen dat je nooit iemands intentie of oprecht berouw kan aflezen en waarschuwen dus voor veroordeling en verkettering van anderen. Salafi’s stellen dat de da’wa belangrijk is om te voorkomen dat moslims in zonden vervallen of sterker nog afvallig worden. Maar meer dan voorkomen door advies en onderwijs kunnen ze niet om de moslim weer terug op het ‘rechte pad’ te krijgen.

‘Het enige dat je in Nederland kan doen is een gesprek met diegene aangaan waarin je je bezorgdheid toont. Meer kan je niet, je hebt de ruimte niet. Nasiha kan wel, met zachte stem, opbouwend. Je vertelt de nadelen van het verlaten van het geloof. Je sluit iemand niet uit, of excommunicatie bestaat ook niet
(Ahmed).


‘Je ziet nog weleens jongeren die pas beginnen en dan heel erg gemotiveerd zijn en dan een bepaalde gedrevenheid hebben en dan nog weleens bepaalde uitspraken doen en de verkeerde dingen doen.’
(bestuurslid As-Soennah moskee)

De predikers geven via de lezingen, het onderwijs en de websites de jongeren tips bij het begin van hun praktisering en wijzen op valkuilen en gevaren.

‘Vroeger had ik veel emoties, maar ik heb nu meer kennis vergaard en meer ervaring. Je ziet dat ook bij de Hofstadgroep, dat zijn gewoon pubers. Zij raken geëmotioneerd van het beeldmateriaal op internet, ze kunnen het niet plaatsen en ze hebben geen begeleiding, ze volgen geen lessen en hebben daardoor geen evenwichtig beeld.’ (prediker Faisal)

De onderwijsactiviteiten van de salafistische organisaties zijn volgens de salafi’s van groot belang om radicalisering en extremisme onder gelovigen tegen te kunnen gaan. Zo hebben predikers bij de verschijning van de film Fitna van politicus Geert Wilders zich op jongeren gericht om hen te weerhouden ‘stomme’ dingen te doen. Hoewel de salafi-beweging vooral moslimjongeren aanspreekt, zijn zij tegelijkertijd het grootste

153 Met pseudo-moslims bedoelt Ahmed hier moslims die zichzelf in zijn ogen onrecht moslim noemen omdat zij zich niet gedragen conform islamitische richtlijnen.

‘We kunnen geen deurbeleid houden’, aldus een bestuurslid van El-Fourkaan.

Sommige salafi’s uiten hun frustratie over dit dilemma. Ze hebben er moeite mee het juiste profiel te zoeken.

‘Het is nooit goed, als we onze mond houden dan zonderen we ons af en als ze we onze mond openentrekken dan zijn we wolven in schaapskleren. Maar we hebben toch niks te verliezen. Als we een dubbele agenda hadden of een wolf in schaapskleren zijn dan zouden we ons uiterlijk toch nooit zo onderscheiden.’ (prediker Mohammed)

De inspanningen die predikers leveren om geweld te delegitermeren komt ten goede aan de conditie van procedurele onafhankelijkheid die de exitmogelijkheden en daarmee de autonomie van het individu beschermt. Deze delegitimering geldt alleen binnen de context van Nederland. In islamitische landen staan onder bepaalde voorwaarden straffen op zonden en afvalligheid. Hier wordt de vrijheid van religie, een belangrijke voorwaarde voor exitmogelijkheden en autonomie niet gerespecteerd.

**Verschillende interpretaties van het concept al-wala wa-l-bara**

Het concept *al-wala wa-l-bara*, ‘loyaliteit en het niet erkennen omwille van Allah’ wordt door sommige salafistische groepen gebruikt om geweld te legitimeren. Het concept speelt een belangrijke rol en roept bovendien veel discussie op in de mondiale salafi-beweging, waardoor er verschillende toepassingen en interpretaties zijn ontstaan (Meijer, 2009). De meest radicale interpretatie is te vinden in de jihadistische groeperingen die geïnspireerd zijn door de ideoloog Al Maqdisi, die het concept naast een religieuze ook een politieke connotatie gaf (Wagemakers, 2009). Het concept wordt echter door de meeste salafi’s geïnterpreteerd als de plicht van de moslims om alleen loyaal te zijn aan datgene dat islamitisch is, waarbij het gaat om religieuze zaken en de sociale omgang met niet-moslims. Het is volgens dit concept bijvoorbeeld niet toegestaan voor een moslim om te participeren in niet-islamitische rituelen en feesten of vriendschappen te sluiten met niet-moslims. Ook de imitatie van niet-moslims in hun dagelijkse gebruiken zoals wijze van kleding, taal en groeten vertoont een loyaliteit die niet toegestaan is. Moslims moeten zich kortom distantiëren van datgene dat niet-islamitisch is. In de Nederlandse context is dit maar tot een bepaalde hoogte mogelijk (zie verder ook in hoofdstuk 8). Belangrijke denkers zoals Ibn Taymiyya en Muhammad Ibn Abdul Wahhab gebruikten het concept om moslims te

---

154 De As-Soennah moskee zou in 2008 de AIVD hebben getipt over een groepje radicaliserende jongeren.


‘Er zijn een hoop misverstanden bijvoorbeeld hoe het nou zit met het houden van omwille van Allah en het haten van omwille van Allah. (...) Als God van iets houdt dan hou ik daar ook van, net als met haten. Vervolgens wordt dat uit zijn context gerukt van zie je nu wel ongelovigen die moet je haten, maar we trekken juist een duidelijke streep dat ongeloof niet het zelfde is als ongelovigen. (...) Er is een vijandigheid tussen de satan en de mens, dat geloven ook de christenen. De satan probeert de mens een loer te draaien. En daar moeten we ons voor beschermen, maar dat betekent niet dat we een persoon met ongeloof ook vervolgens haten.’ (prediker Wahid)
Verschillende predikers halen de regelgeving aan over de omgang met ongelovige familie, christenen en joden, als bewijs dat je volgens de islam ongelovigen niet moet haten.

‘Om je even duidelijk te maken dat we ongelovigen niet zouden haten. Kijk de christen bijvoorbeeld, ondanks dat zij tussen de ahl khitab behoren, we moeten hen met respect behandelen maar we zien hen toch als ongelovigen. (...) Je kan niet van mij verwachten dat ik ongeloof ga goedgekeuren of dat ik de zonde ga goedgekeuren maar dat is evenzo. Maar hetzelfde is als een moslim diefstal of verkrachting pleegt, mijn liefde voor hem is niet onvoorwaardelijk omdat hij mijn zoon of vader is. Ik hou van hem omdat God mij heeft opgedragen mijn familie lief te hebben, ik hou van hem omdat hij mijn moslimbroeder is. Maar op het moment dat ik een zonde in hem zie dan haat ik die zonde in hem, dat is de nuancering die mensen niet willen begrijpen of over een kam scheren en zeggen: dat is haat prediken.’ (prediker Wahid)

Ook de omgang tussen bekeerlingen en hun familie wordt als voorbeeld aangehaald om de nuancering van het concept al-wala wa-l-baraa aan te geven. De islam staat weliswaar steeds op nummer één, ongelovige ouders moet je nog steeds eren, respecteren en gehoorzamen zolang je daarmee niet in zonde vervalt, stellen predikers. De uitleg van het principe is dus omgeven met ambiguïteit. Veel lezingen gaan over het belang en de verplichting van een goede verhouding met de ouders van een gelovige. Predikers geven wel aan dat het moeilijke onderwerpen zijn en daarom gemakkelijk verkeerd te interpreteren. Juist educatie over deze precaire onderwerpen, net als over jihad, is in het belang van de gelovige en de Nederlandse maatschappij. De predikers vinden dat ze hier verantwoordelijk voor zijn.

‘Ik vind in de huidige omstandigheden dat je als prediker bepaalde dingen wel heel goed moet uitleggen. Maar het is ook de verantwoordelijkheid van de prediker, om het duidelijk uit te leggen zodat mensen het niet verkeerd begrijpen. Zodat bijvoorbeeld journalisten er hun slag uit slaan.’ (Sayyid)

Ook als het gaat om homoseksualiteit maken de predikers een verschil tussen de afkeur van homoseksualiteit als principe en de omgang met homo’s in de maatschappij. Ze zijn er zeer stellig over dat homoseksualiteit een zonde is, maar keuren gewelddadige acties tegen homo’s ten zeerste af.

‘Mooi voorbeeld kwam vandaag ter sprake in de vrijdagspreek. Je moet sommige dingen gewoon accepteren. Over homoseksualiteit, dat de islam dat verwerpt maar in de praktijk gaat dat heel anders natuurlijk. Van hoe benader je iemand persoonlijk, omdat hij moslim, christen, homofiel of wat dan ook is, maar gewoon als mens. De goede omgang hoeft geen belemmering te zijn ondanks dat je zijn daad afkeurt.’ (Sayyid)

Al Khattab reageert op de vraag van Tv-maker Salahedinne of er islamitisch draagvlak is voor het wegpesten van homo’s uit je buurt:

‘Je hebt het recht niet om anderen aan te vallen, je hebt het recht niet om je te bemoeien met anderen op die manier. Natuurlijk kan je zeggen: ‘Ja, maar we moeten toch aandringen, aanzetten tot het goede’. Dat kan. Maar met de middelen die je hebt. Iemand die de islam goed begrijpt, (...) weet dat hij dat niet kan dat je de andere aanval of wegpest of wat dan ook als ze er maar anders uit zien of anders denken of iets dergelijks. 1 ding is wat wij samen delen, onze religie keurt deze zonde (homoseksualiteit, IR) af.’

155 Videofragment op You Tube ‘Salahedidine spreekt Alkhattab over homogeweld’ http://www.youtube.com/watch?v=Bk1EVgeE2Oo, gezien 2 maart 2012.

185
Predikers zijn bedreven in hun pogingen ‘misverstanden’ over de islam in de media weg te werken, vooral als het gaat om de positie van de vrouwen, homoseksualiteit, polygamy en haatpreken. Vooral Al Yaqeen biedt regelmatig weervoord tegen onderwerpen die de media aansnijden. Zo werd Suhayb Salam ervan beticht boekverbranding aan te sporen, in dit geval verbranding van de Bijbel. Predikers leggen dit zelf heel anders uit. Daar waar Pouw het verbranden van heilige teksten als haat interpreteert, leggen salafis’ het uit als een uiting van respect.

‘Ik snap dat christenen daarvan schrikken. Maar wij doen dat ook met onze eigen teksten die we niet meer kunnen gebruiken.(…) Met de Bijbel is het zo dat we geloven dat er een deel afkomstig is van God. Daarnaast zeggen we ook het grootste deel ervan is vervalst door mensenhanden. (…) Je kan het naar het grofvuil sturen maar uit respect begraaf je het, verbrand je het of je lost de inkt op met water. Je zou het nooit in de prullenbak gooien zodat het tussen het vuil zou terechtkomen.’ (prediker Wahid)

Uit het veldwerk bleek inderdaad dat heilige teksten verbranden normaal wordt gevonden. Papierenwerk dat gelovigen onderling uitdelen, bevat soms een vermelding dat het na gebruik verbrand moet worden, daar het teksten uit de Koran, en dus het woord van God, bevat.

Vaak wordt gesteld dat salafi’s vanuit het concept al-wala wa-l-bara andere regels hanteren in de omgang tussen moslims en niet-moslims en dat salafi’s van daaruit hun morele regels niet toepassen op bijvoorbeeld ongelovigen. Het zou bijvoorbeeld wel toegestaan zijn om te stelen van ongelovigen en tegen hen te liegen, hoewel stelen en liegen in de islam niet toegestaan zijn. Volgens deze opvatting is er onverdraagzaamheid jegens andersdenkenden en worden hun rechten geschonden. Deze opvattingen komen een enkele keer onder gelovigen voor. De predikers en de overgrote meerderheid van salafi-gelovigen die in het veldwerk betrokken waren, keuren deze opvattingen echter sterk af. Ook ongelovigen moeten volgens de islamitische gedragsregels behandeld worden, stellen ze.

‘Doe nooit onrecht aan (roept, IR). Zelfs geen ongelovige, of iemand die in meerdere goden gelooft, mag geen onrecht worden aangedaan. Als deze personen, ook al zijn ze ongelovig, om hulp vragen zal Allah hun altijd steunen, omdat hun immers onrecht wordt aangedaan.’ (prediker Al Khattab)

Bovendien stellen salafi’s dat de mensen waarmee in hun ogen een verbond is aangegaan (in de niet-islamitische landen waar moslims wonen en rechten genieten, zie Lewis, 1992; March 2007a) ook op een islamitische manier moeten worden benaderd. Hoewel het citaat van onderstaande lezing ten tijde van het veldwerk al vier jaar oud was, wordt deze nog steeds veelvuldig beluisterd en uitgewisseld.

‘Ook nodig ik jullie uit om respect te hebben voor de mensen die respect verdienen, voor degenen onder jullie en degenen waarmee een overeenkomst (van bescherming) (niet-moslims) is. Want in het land waarin je leeft is het zo dat er een overeenkomst is tussen jullie en hen. Als dit niet het geval was geweest dan hadden zij jullie vermoord of verbannen. Dus behoudt deze overeenkomst en wees niet ontrouw daaraan, want onbetrouwbaar zijn is een teken van de hypocriet en het is niet de weg van de gelovigen.’

Salafistische predikers vinden dus dat er geen verschil moet zijn tussen de bejegening van moslims en van niet-moslims, hoewel een vriendschapsband volgens het gedachtesgoed tussen een moslim en niet-moslim nooit zo sterk kan zijn als tussen

156 Lezing ‘De smeekbede, het wapen van de moslim’ van Al Khattab.
moslims onderling. Er is consensus over dat een moslim beter islamitische vrienden kan hebben dan niet-islamitische. Het idee is dat niet-moslimvrienden wel toegestaan zijn, maar dat deze vriendschappen nooit zo ver zullen reiken als broederschap en zusterschap tussen moslims onderling; zelfs familiebanden zijn ondergeschikt. Daarnaast waarschuwen salafi’s voor de risico’s die aan vriendschappen met ongelovigen kleven. Relaties met ongelovigen moeten vooral in dienst staan van het ‘uitnodigen naar de islam’. Uiteindelijk zijn ook niet-islamitische vrienden volgens de geloofsbeleving minderwaardig en moeten zij op ‘het rechte pad’ geleid worden.

In deze paragraaf heb ik beschreven hoe de salafi’s in de onderzochte netwerken de begrippen takfīr en al-wala wa-l-barā uitleggen. Deze begrippen worden door hen niet gebruikt ter legitimatie van geweld, zoals dat door sommige salafi’s wel wordt gedaan. Zij bekritiseren moslims die geweld legitimeren op basis van deze begrippen en spannen zich in om het gebruik van geweld te voorkomen. Ze distantiëren zich echter niet van de straffen in islamitische landen die volgens de islamitische wetgeving staan op zonden en afvalligheid.

6.8 Conclusie

In dit hoofdstuk heb ik laten zien dat er in het streven van de salafi-beweging in Nederland naar perfectie en disciplineren geen dwang door dreiging of geweld wordt gerechtvaardigd in de naleving van opvattingen en gedrag. Dwang in geloof wordt zelfs niet toegestaan. Wel worden de waarschuwing voor Gods toorn, zijn bestraffingen in deze wereld en het hiernamaals gebruikt om elkaar onderling te disciplineren. Deze waarschuwing kan pas een dreigend karakter krijgen wanneer er sancties aan worden verbonden, het angst genereert en er geloofwordt in deze religieuze interpretatie. Er is dus geen echte dwang, maar wel een sterke sociale controle die zich uit in de praktijk van da‘wa en nasiha en daarmee de druk vergroot om te conformeren. Er kan wel negatief gesproken worden over een persoon die de salafi-interpretatie niet omarmt, maar er zijn geen andere sancties dan sociale uitsluiting. Daardoor is de beschikbaarheid van keuzemogelijkheden en alternatieven in informele zin beperkt. Er is echter geen formele sanctionering en informele sanctionering wordt afgekeurd. De straffen van shari‘a worden in de Nederlandse context niet geldig geacht. Tegelijkertijd worden roddel, veroordeling en verkettering van moslims door de salafistische voorhoede sterk afgekeurd. Iemand die zich moeilijk, gedeeltelijk of niet met de leefregels kan verenigen, kan met weinig problemen de salafistische omgevingen verlaten of vermijden. Dit leidt echter niet tot een definitieve breuk. Salafī’s geloven dat het innerlijk geloof alleen voor Allah kenbaar is en dat iemand altijd kan terugkeren op het rechte pad. Het streven naar perfectie uit zich, behalve als sociale controle, op een sterk gesubjectiveerde manier, als een zaak tussen het individu en God. Het perfectionistisch ideaal kan spanningen veroorzaken wanneer men niet voldoet aan dit ideaal. Het ideaal krijgt betekenis met noties die inherent zijn aan autonomie, zoals oprechtheid, authenticiteit en eigen verantwoordelijkheid.

Daarnaast heb ik laten zien dat de salafi-beweging vanuit het idee van morele en religieuze superioriteit en exclusiviteit op ideologisch niveau nauwelijks ruimte biedt voor alternatieven en keuzemogelijkheden. In de praktijk hebben salafi’s echter wel toegang tot alternatieven in de Nederlandse context door de beschikbaarheid van kennisbronnen zoals internet en het Nederlands onderwijs. Hierdoor is er toegang tot kennis van de geldende vrijheidsrechten in Nederland, die ten goede komt aan civic
competence. Ook wordt er pragmatisch omgegaan met de gedragsregels, waardoor er in enige mate keuze- en bewegingsvrijheid is voor het individu. Deze is echter begrensd. Ook is er bewegingsruimte voor salafi’s door het verbod op veroordeling van anderen en door onderschreven individuele verantwoordelijkheid voor eigen keuzen. Uiteindelijk is een persoon zelf verantwoordelijk voor zijn eigen keuzen en moet hij enkel aan God zijn verantwoording afleggen. Anderen kunnen een persoon niet dwingen, enkel waarschuwen. Zo wordt er een cruciaal onderscheid gemaakt tussen de relatie tussen God en de gelovige en de relaties tussen gelovigen onderling. Daarnaast ontbreekt er ondanks dit geloof in morele exclusiviteit en superioriteit een duidelijk omlijnende kennisauthoriteit en zijn er geen eenduidige interpretaties. De morele exclusiviteit is dus niet zo duidelijk omlijn in de praktijk en er is enige ruimte voor individuele invulling. Ondanks het feit dat gedrag op ideologisch niveau in categorieën van goed en slecht wordt geformuleerd, is de praktijk van de regels niet zwart-wit en worden er compromissen gesloten en gerechtvaardigd. Keuzes gaan daarmee niet simpelweg tussen goed en slecht, maar zijn minder goed of minder slecht. Het streven naar een perfectionistisch ideaal blijft onverminderd bestaan, hoewel deze op individuele wijze gepraktiseerd en geïnterpreteerd wordt. De spanningen die dit perfectionistisch ideaal veroorzaken, zijn inherent aan de utopische beweging. Ze vormen zowel de aantrekkingskracht van de salafi-beweging als een reden voor gelovigen om zich er niet langer mee te verbinden.

Op basis van bovenstaande punten kan ik concluderen dat in de religieuze disciplinering van de salafi-beweging op ideologisch niveau procedurele onafhankelijkheid aanwezig is. Het gebruik van geweld en dwang wordt niet toegestaan. Er is daarnaast kennis van alternatieven en keuzemogelijkheden, maar deze wordt door het geloof in morele exclusiviteit negatief beoordeeld waardoor er druk is om te conformeren. De religieuze praktijk is echter door de context van Nederland, door interpretatieverschillen en individualisering van geloof, ambigu en pluriform, waardoor alternatieven toch in enige mate beschikbaar zijn. Niettemin blijft het ideaal van perfectie bestaan. De politieke rechten, zoals vrijheid van godsdienst, worden daarnaast gerespecteerd, zodat er sprake is van civic competence. De condities van exitmogelijkheden, die de autonomie van betrokkenen waarborgen, zijn daarmee voor wat betreft religieuze disciplinering aanwezig.

De salafi-beweging toont zich hiermee vergelijkbaar met orthodox-christelijke geloofsstromingen in Nederland die uitgaan van morele exclusiviteit en daarmee onverdraagzaam zijn op ideologisch niveau. Deze ideologische onverdraagzaamheid vertaalt zich echter niet in het legitimeren van onverdraagzaam gedrag. Concreet betekent dit dat het niet bidden, het niet dragen van een hoofddoek of homoseksualiteit, afgekeurd wordt volgens de ideologie. Deze afkeuringen mogen volgens de ideologie echter niet leiden tot (fysiek of verbaal) geweld en dwang. Conformisme aan de religieuze leerstellingen wordt als een zaak gezien tussen een individu en God. Anders is het in de context van sommige islamitisch landen waar conformisme wel afgedwongen wordt met formele dwangmiddelen. De vrijheid van godsdienst als democratisch recht en daarmee de autonomie van het individu wordt in deze context niet gerespecteerd. Salafi’s distantiëren zich niet van de straffen die in de islam staan op zonden en afvalligheid. Maar deze zouden alleen in een islamitisch land dat regeret volgens de shari’a voltrokken kunnen worden op basis van islamitische rechtsgang. De vraag die zich bij deze stellingname onmiddellijk opdringt, luidt: willen salafi’s de shari’a invoeren in Nederland? Wat zijn hun
politieke ambities en hoe verhouden deze zich tot de waarde van autonomie? Deze vragen beantwoord ik in het volgende hoofdstuk.
Hoofdstuk 7 Politieke opvattingen en autonomie

7.1 Inleiding

In dit hoofdstuk beschrijf ik de opvattingen van salafi’s over politiek en democratie in Nederland in relatie tot de democratische kernwaarde van autonomie. Vaak wordt gesteld dat salafi’s de democratische rechtsorde afwijzen en de shari’a willen invoeren (zie bijvoorbeeld AIVD, 2007). Dit hoofdstuk beschrijft de opvattingen van de salafistische predikers en salafi-gelovigen die in het veldwerk betrokken waren over democratie, politieke deelname, het ideaal van de oprichting van een islamitische staat op basis van de shari’a, de omgang met kritische uitlezingen over de islam, en het gebruik van geweld door de jihad. Deze politieke onderwerpen vormen belangrijke ideologische scheidslijnen tussen de salafistische stromingen die ik in hoofdstuk 4 al heb toegelicht. De politieke opvattingen beschrijf ik om te analyseren of de drie belangrijke condities voor exitmogelijkheden aanwezig zijn, namelijk a) kennis over en het respecteren van de geldende politieke vrijheidsrechten in Nederland (civic competence), b) procedurele onafhankelijkheid en c) geen isolement.

Vanuit een politiek-liberale visie genieten burgers in een democratie politieke rechten die het recht op een autonoom leven beschermen. Het gaat om vrijheid van gedachte, vrijheid van religie, vrijheid van meningsuiting en het recht op autonomie van andersdenkenden. Kennis van politieke rechten is naast de aanwezigheid van alternatieven en de afwezigheid van dwang en geweld (procedurele onafhankelijkheid), essentieel als voorwaarde voor het bestaan van een exitoptie, die autonomie beschermt. Isolement bemoeilijkt de toegang tot en kennis van keuzemogelijkheden en politieke rechten en kunnen de kosten van uittreding vergroten. Welke ambities en attitudes zijn gunstig voor deze voorwaarden?

Om deze vraag te beantwoorden zal ik kort de relatie tussen de thema’s die in dit hoofdstuk aan bod komen en de condities van exitmogelijkheden beschrijven. Het respecteren van het democratisch bestel, politieke deelname en het politiek reageren op kritische uitlezingen over de islam komen ten gunste van civic competence. Onderwerping aan democratisch gezag betekent legitimering van democratie en het respecteren van de politieke rechten. Salafi’s spelen dan niet voor eigen rechter en laten eigen wetgeving niet prevaleren. Door het aangaan van (politieke) discussies en (politieke) samenwerkingsverbanden worden er voorwaarden geschapen waarin politieke en burgerlijke waarden en waarden (civic competence) kunnen worden aangeleerd. Daarnaast kan een (politiek) samenwerkingsverband een individu versterken door de toegang tot hulpbronnen, distributie van informatie en het representeren van belangen (empowerment en representatie) (Fennema & Tillie 1999, 2005; Maloney & Roßteutscher, 2007; Maloney et al., 2008; Putnam, 1993; Stolle, 1999, Warren, 2001). In de conditie van politieke afzijdigheid kan er geen civic competence worden aangeleerd, hetgeen ongunstig is voor de exitmogelijkheden. Daarnaast kan politieke afzijdigheid isolement betekenen.

Het willen invoeren van de shari’a en de oproep tot de jihad is niet gunstig voor civic competence, omdat daarmee de politieke rechten van andersdenkenden niet worden

158 Let wel, onderwerping aan gezag is in deze context dus wel gunstig. In paragraaf 3.1 heb ik reeds aangegeven dat in de context van een democratie autonomie niet absoluut kan gelden is. Wel wordt zoveel mogelijk autonomie nagestreefd doordat elk individu invloed kan uitoefenen en doordat er grondrechten gelden waardoor minderheden voor een intolerante meerderheid worden beschermd. De democratie beschermt de autonomie van het individu, ook al is deze noodzakelijkerswijs begrensd.
Gerespecteerd, terwijl ze bovendien elementen van dwang en geweld bevatten waardoor er tegelijkertijd geen sprake is van procedurele onafhankelijkheid. Apolitieke en gewelddadige reacties op kritiek zijn niet gunstig voor civic competence omdat de eerste vorm afzijdigheid en de tweede vorm geweld impliceert. Schematisch ziet dit er als volgt uit:

<table>
<thead>
<tr>
<th>Gunstig voor autonomie</th>
<th>Ongunstig voor autonomie</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Respecteren democratisch gezag (+ cc)</td>
<td>Niet respecteren democratisch gezag (- cc)</td>
</tr>
<tr>
<td>Politieke deelname (+ cc, part)</td>
<td>Politieke afzijding (- cc, part)</td>
</tr>
<tr>
<td>Géén shari’u als wetgeving (+ po, cc)</td>
<td>Invoeren shari’u als wetgeving (- po, cc)</td>
</tr>
<tr>
<td>Politieke/gewelddadige reacties kritiek (+ po, cc, part)</td>
<td>Apolitieke/gewelddadige reacties (- po, cc, part)</td>
</tr>
<tr>
<td>Géén jihad (+ po, cc)</td>
<td>Oproep tot jihad (- po, cc)</td>
</tr>
</tbody>
</table>

+ = gunstig voor
- = ongunstig voor
po = procedurele onafhankelijkheid
cc = civic competence
part = participatie (in tegenstelling tot isolement)

Ik onderzoek deze condities door achtereenvolgens op de volgende thema’s in te gaan: gehoorzaamheid aan democratisch gezag en politieke deelname (paragraaf 7.2), invoering van de shari’u (7.3), reacties op kritische uitlatingen over de islam (7.4) en jihad (7.5). Ik wil de volgende vragen beantwoorden:
1. Respecteren salafi’s het democratisch gezag en wetgeving?
2. Nemen salafi’s deel aan de politiek?
3. Willen salafi’s de shari’u invoeren?
4. Hoe reageren salafi’s op kritische uitlatingen over de islam?
5. Roepen salafi’s op tot de gewelddadige jihad?

Het gaat in dit onderzoek om de relatie tussen de salafi-beweging en de democratische kernwaarde autonomie. Het zou ook interessant zijn om de relatie tussen de Nederlandse democratie en de waarde autonomie te onderzoeken ten aanzien van de salafi-beweging. In hoeverre biedt de overheid ruimte om in vrijheid salafi te zijn en respecteert zij daarbij de politieke rechten van andersdenkenden (in dit geval salafi’s)? En in hoeverre schendt de overheid de autonomie van salafi’s? Ook een overheid kan immers autonomie bevorderen dan wel begrenzen, door de mate van keuzevrijheid en keuzemogelijkheden die beschikbaar worden gesteld. Het functioneren van de democratie is echter geen object van dit onderzoek.

7.2 Salafistische opvattingen over het leven in een democratisch en niet-islamitisch land

In deze paragraaf beantwoord ik de vraag wat de opvattingen van salafi’s zijn over gehoorzaamheid aan democratisch gezag en b) politieke deelname. De salafi-
beweging wordt in de publieke opinie en door de overheid voorgesteld als principieel antidemocratisch. Zoals in het volgende citaat uit een AIVD-rapportage blijkt:

‘Salafieten verwerpen bij uitstek een rechtsstaat die op democratie is gebaseerd. Democratie is een ultieme vorm van afgoderij, omdat het een systeem is waar mensen onderling, los van God, tot een besluit komen over de wijze waarop de samenleving geordend dient te worden. In een democratie ligt het primaat bij mensen en niet bij God. De beoogde soevereiniteit van God staat op gespannen voet met het hedendaagse beginsel van democratische staten van de soevereiniteit van het volk. (…) Het deelnemen aan het democratische proces dan wel het samenwerken met of werken voor de ‘regering der ongelovigen’ wordt afgekeurd. Regelmatig poneren salafitische predikers de opvatting dat islamitische wetten en gebruiken boven de Nederlandse wetten en gebruiken dienen te gaan en hieraan ook superieur zijn.’ (AIVD, 2007: 46).

Volgens dit citaat wijzen salafís de democratie af. Dit idee berust op de overtuiging van de superioriteit van de islam en de salafistische interpretatie van tawhid: alleen Allah is wetgever, alles wat van deze wetgeving afwijkt is inferieur. Iemand die deze eenheid niet van Allah erkent maakt zich schuldig aan shirk, afgoderij. Afgoderij is het toekennen van deelgenoten aan Allah, het aanbidden van zaken naast Allah en is volgens de ideologie de meest ernstige zonde die een moslim kan begaan. Wat deze theologische principes in de praktijk impliceren wordt alleen niet meteen duidelijk. Hoewel salafistische netwerken alle het principe tawhid en het verbod op shirk in hun ideologie centraal stellen, bestaan er sterke verschillen in de interpretatie en uitwerking van het begrip op hedendaagse politieke kwesties en condities, zoals wanneer moslims in een democratisch land leven, waar zij geen meerderheid vormen. Over de toepassing van de salafistische principes worden eindeloze discussies gevoerd (Meijer, 2009; Haykel, 2009; Wagemakers, 2010; Wiktorowicz, 2005b, 2006). Een discussiethema is bijvoorbeeld de vraag of gehoorzaamheid aan niet-islamitische wetten of stemmen bij verkiezingen vormen van shirk zijn. Hieronder een discussie over stemmen tussen twee tieners (Naima en Yasmina) die regelmatig de El-Fourkaan moskee en de Tilburgse moskee van Ahmed Salam bezoeken.

Yasmina: ‘De meningen zijn erover verdeeld onder de geleerden. Maar ik zal het wel doen, je moet weten dat ze hier jarenlang voor stemrecht hebben gestreden dan moet je er ook gebruik van maken.’
Naima (bekeerlinge): ‘Iedereen die stemt die plaatst wetten boven de wetten van Allah. Maar als je stemt, dan op de minst erge. Een islamitische partij, tja ik weet niet of dat wat is, ik weet dan niet of ze echt via de shari’a handelen. Ik doe er niet aan mee.’
Yasmina: ‘Mijn stem is belangrijk hoe dan ook.’
Naima: ‘Ik zie trouwens wel iets in een shari’a-rechtbank, dat je als moslim er voor kan kiezen om naar die rechtbank te gaan. Als mijn tas wordt gestolen wil ik echt niet naar de politie hier.’
Yasmina: ‘Hoezo niet, ze zijn er toch voor jou om je te helpen (totaal verbaasd, IR)?’
Naima: ‘Nee, ik zie dat niet waarin ze mij zouden helpen.’
Yasmina: ‘En als je dan iets heel ergs overkomt dan ook niet?’
Naima: ‘Nee, denk het niet (begint te twijfelen, IR).’

Dergelijke discussies over interpretatie en toepassing van de geloofsleer in de Nederlandse context komen zeer regelmatig voor onder salafi’s. Het zijn populaire gespreksonderwerpen en de gedachtewisselingen geven het ambiguïteit en paradoxale karakter van de salafi-beweging weer. Deze ambigüiteit zal ik in deze paragraaf beschrijven.

Salafi’s hebben een zeer complexe en vaak tegenstrijdige houding tegenover de democratie. Het is niet zo dat afwijzing per definitie resulteert in de afwijzing van politieke rechten of alle vormen van politieke deelname. Enerzijds zijn zij er stellig van overtuigd dat de democratie en de politieke stromingen die er volgens hen mee
samenhangen (zoals socialisme, communisme, liberalisme, kapitalisme en secularisme), minderwaardig, verachtelijk en bedreigend voor de islam zijn. Anderzijds prediken de salafistische voorgangers gehoorzaamheid aan de democratie en eisen ze hun rechten op met een beroep op democratische vrijheden. De liberaal-democratische samenleving biedt salafi’s vrijheid van godsdienst omdat het politieke systeem niet opgebouwd is op een waarheidsclaim (March, 2007a, 2007b). Dit is de paradox van het liberalisme. Het biedt ruimte voor niet-liberale exclusivistische ideologieën door de afwezigheid van een morele of religieuze waarheidsclaim.

Wat betekent de principiële afwijzing van de democratie vanuit het principe van *tawhid* nu in de praktijk voor a) de gehoorzaamheid aan democratisch gezag en b) politieke deelname?

Vanuit het oogpunt van de autonomie van betrokken is het belangrijk dat salafi’s zich onderwerpen aan het democratisch gezag, de heersende politieke rechten respecteren evenals politieke betrokkenheid tonen door politieke deelname. Politieke deelname geldt niet als voorwaarde van de democratie, maar in de context van exitmogelijkheden is politieke deelname te verkiezen boven politieke distantie, omdat het laatste isolement bevordert en het eerste civic competence bevordert. Politieke deelname, zoals het uitbrengen van een stem tijdens verkiezingen of lidmaatschap van een politieke partij, houdt een zekere betrokkenheid in met de omgeving waardoor er discussie aangegaan wordt met andersdenkenden en civic competence vergroot kan worden. Bij politieke deelname is beschikbaarheid van kennis over alternatieve denkrichtingen, exitmogelijkheden en politieke rechten meer voor de hand liggend dan wanneer iemand zich geheel afzijdig houdt van politiek-maatschappelijke aangelegenheden. Wanneer salafi’s deelnemen aan de politieke structuren is dit gunstig voor de condities van autonomie. Wel is het zaak hierbij dat zij zich bij deelname aan de democratische regels houden. In de context van een politiek debat betekent dit bijvoorbeeld dat zij zich aan drie regels moeten houden. Groepen mogen niet uitgesloten worden, er mag niet opgedrongen worden tot geweld en de menselijke waardigheid moet in acht genomen worden (Fennema & Maussen, 2000). In hoofdstuk 5 gaf ik aan dat samenwerkingsverbanden tussen verenigingen tot het ontwikkelen van politieke en burgerlijke waarden zoals gelijkheid en tolerantie kan leiden, mits deze verenigingen zich niet isoleren van de omgeving en de democratie als legitiem beschouwen (Fennema & Tillie, 2005). Het respecteren van (dat wil zeggen het zich onderwerpen aan) de geldende wetten en gezag impliceert het legitimeren van de democratie. Politieke deelname is een passieve vorm van legitimatie. 

Ik behandel achtereenvolgens de opvattingen van salafi’s over a) gehoorzaamheid aan de democratie en b) politieke engagement en politieke deelname, om te bepalen of aan bovengenoemde condities wordt voldaan.

**A) Voorwaardelijke gehoorzaamheid aan de democratie**

De vrijwillige migratie van moslimgroepen naar niet-islamitische landen, evenals de opkomst van bekeerlingen in niet-islamitische landen heeft nieuwe islamitisch-juridische kwesties opgeroepen. Volgens de islam werd de wereld eerder opgedeeld in dar-al-Islam (het huis van de islam) en dar-al-Harb (het huis van de oorlog). Deze dichotomie is niet langer houdbaar wanneer moslims wonen in landen waar de meerderheid van de bevolking niet islamitisch is. Ook doet de dichotomie afbreuk aan de historische complexiteit. Daarom is er een derde categorie genomen: dar al Ahd, het huis van het verbond (Abou El Fadl, 1994; Lewis, 1992). Er zijn islamitische geleerden, waaronder ook salafistische, die stellen dat een moslim een gesloten verbond, in het geval van verblijf in een land waar men door het verkrijgen van een paspoort gebonden is aan bepaalde rechten en plichten, niet mag verbreken door bijvoorbeeld geweld te gebruiken tegen degene waarmee een verbond is aangegaan. Een moslim is volgens deze redenering gebonden aan de regels van het land van verblijf (March, 2007a). Jihadis’ stellen dat het verbond verbroken is en achten daarom geweld en verzet toegestaan. Quiëtistische en politieke salafi’s zijn van mening dat je als moslim een verbond bent aangegaan met het land waar je woont. Van daaruit moet een moslim dan ook de wetten en regels van dat land respecteren en gehoorzamen zo lang je niet in je geloof belemmerd wordt.

‘Dit zijn wetten die opgesteld zijn ten bate van de mensen en ter handhaving van de openbare orde. Het is dus niet toegestaan om hiervan af te wijken en zo een aanzet tot wanorde.’ (Fawaz Jneid)\(^{159}\)

Het voorkómen van fitna is voor quiëtistische en politieke salafi’s een belangrijk motief om de wetten in een land te volgen. Quiëtistische salafi’s volgen het devies: ‘beter een slechte leider dan geen leider’. Politieke salafi’s stellen zich wel kritisch op ten aanzien van politieke leiders.


Er zijn salafi’s die de hijra verplicht achten. Dit is echter in de praktijk niet altijd haalbaar. Over het algemeen wordt verblijf toegestaan geacht mits er aan bepaalde voorwaarden wordt voldaan. Allereerst moet de moslim in veiligheid kunnen leven. Ten tweede moet de moslim in vrijheid zijn religie kunnen belijden. Ten derde wordt verblijf gelegitimeerd door de mogelijkheid om door da’wa de islam verder te verspreiden. Alfeth stelt dat het verblijf in een niet-islamitisch land toegestaan is onder de volgende voorwaarden:

‘Het in staat zijn om de islam volledig te praktizeren zonder drempels, waarbij er geen enkele belemmering zal zijn vanuit de kant van de ongelovigen die de geloofsprincipes zal beïnvloeden. Tijdens het verblijf dient men verkondiger van de islam te zijn, door het vertonen van het goede morele gedrag en trots te leven tussen de ongelovigen. Tevens moet men in staat zijn om eigen kinderen volgens de islam te kunnen opvoeden. Men is dus verantwoordelijk voor de opvoeding en gedrag van de kinderen. Hetzelfde geldt voor de echtgenote. Gevaar oplopen voor het verliezen van eigen bezit. In vele landen wordt de moslim als plunderingdoel gezien. Hierbij is men verplicht om het desbetreffende land te verlaten.’

Dit citaat geeft een overzicht van de voorwaarden voor verblijf in een niet-islamitisch land en de naleving van de geldende wetten. Als de naleving van een wet er toe leidt dat een gelovige in zonde vervalt dan is deze persoon verplicht de wet te overtreden of in ieder geval in actie te komen of het land te verlaten (hijra doen). De vraag duikt onmiddellijk op wanneer een wet tegen de islam indruist. De interpretatie van de vrijheid van religie zorgt dan ook voor discussie (March, 2007a). Tot hoeveel moet die vrijheid reiken om verblijf te rechtvaardigen? De meningen over wanneer de situatie zo onhoudbaar wordt dat hijra geboden is, lopen in de salafi-netwerken sterk uiteen. De meerderheid van de salafi’s wenst weliswaar om hijra te doen, velen hebben echter niet de middelen en de mogelijkheid om elders een bestaansplaats op te bouwen. Slechts enkelvoudig hebben Nederland al verlaten, hebben concrete plannen of zijn na enige tijd weer teruggekeerd naar Nederland nadat bleek dat een bestaanszekerheid elders moeilijk was op te bouwen. Daarenboven wordt het doen van da’wa in Nederland ook van doorslaggevend belang geacht en is dit een belangrijke legitimatie om in Nederland te blijven, ondanks de perceptie dat Nederland steeds vijandiger wordt ten aanzien van de islam en de vrijheid van godsdienst volgens salafi’s steeds verder beperkt wordt. Een enkeling ziet wel een toekomst in Nederland voor zich, heeft geen concrete wensen om een bestaan op te bouwen in het buitenland, maar ziet deze toekomst wel met zorg tegemoet. Het gaat dan vaak over het toekomstig ‘niet-islamitisch’ onderwijs dat kinderen zullen volgen of zogenaamde ‘anti-islam wetten’ die mogelijk ingevoerd gaan worden (meer over hijra zie paragraaf 7.4d).

Salafi’s laten islamitische richtlijnen en geloofsregels in principe boven de wetgeving van een land gaan. Uiteindelijk beschouwen ze de islam als verheven dan de grondwet of de democratische principes. De gelovige is verplicht de Nederlandse wet te volgen, tenzij dit ongehoorzaamheid aan Allah inhoudt. De vraag wanneer er dan ongehoorzaamheid aan Allah is, wordt verschillend beantwoord. Salafi’s stellen dat het niet uitvoeren van het gebed een duidelijk voorbeeld van ongehoorzaamheid is. Een verbod op het gebed is dan ook een reden om ongehoorzaam te zijn aan de wet of het land te verlaten. In reactie op de consternatie rondom de komst van de Marokkaanse prediker Al Maghraoui, legt Fawaz uit:


In deze parafrasering wordt duidelijk dat er allereerst een onderscheid wordt gemaakt tussen de islamitische opvattingen en de opvatting dat de wet in Nederland nageleefd dient te worden, ook al is deze in strijd met een islamitisch oordeel. Er is een verschil tussen de verhevenheid van de islam en de politieke praktijk in Nederland. Hoewel

---

salafi’s verontrust zijn over wetten die wellicht in de toekomst worden opgesteld die volgens hen tegen hun religie indruisen, zoals een verbod op ritueel slachten of gezichtsbedekking, vinden ze Nederland op dit moment een geschikt land om de islam te belijden. Soms zelfs geschikter dan islamitische landen, zoals Marokko waar volgens hen salafi’s worden opgejaagd en gevangen gezet. Deze status van Nederland kan uiteraard veranderen. De aanwezigheid van de PVV in het parlement en de pogingen om tot bovenstaande verboden te komen worden daarom door alle netwerken met grote bezorgdheid ontvangen. Maar in principe biedt de democratische liberale samenleving door de geldende vrijheidsrechten, voldoende ruimte voor salafi’s om een verblijf te rechtvaardigen en tegelijkertijd de geldende wetten en politieke rechten te respecteren (March, 2007a).

De huidige Nederlandse democratie biedt op dit moment genoeg ruimte voor de praktisering van de islam, vinden salafi’s. De islam wordt weliswaar als verheven beschouwd, salafi’s zien ook grote overeenkomsten tussen de wetten van de islam en de democratie.

‘Wij zijn van mening dat de islam een volledig stelsel is dat op sommige gebieden gelijkenissen vertoont met de westerse democratie, maar op andere gebieden weer niet. Het verschil zit hem in het feit dat er binnen het islamitische stelsel niet gesjoemeld en geknoeid kan worden met het naleven van de regels. (…) Een staatsvorm waarbij het volk wordt geregeerd door gekozen vertegenwoordigers is een zaak die zijn wortels heeft liggen in de islam en meteen na de dood van de Profeet (vrede zij met hem) werd toegepast bij het aanstellen van de eerste kalief middels een directe verkiezing. Ook is de geschiedenis getuige van het feit dat de wet binnen islamitische landen gold voor zowel onderdaan als staatshoofd en diens verwanten.’ (Fawaz Jneid)

De Saoedische sjeik Abdullah Ibn Mohammed al Mutliq roept Nederlandse moslims op tot naleving van de wetten in een niet-islamitisch land en deelnemen aan de verkiezingen.

‘Wanneer de moslim zich in een land bevindt, dient hij het staatsbestel ervan te respecteren, deze te benutten om zijn vrijheid van godsdienst te bevoordelen en zijn islamitische geloofsleer ter sprake te brengen. (…) Hij is met hen en tracht de beschikbare stemmen voor hen binnen te halen. Waarvoor het staatsbestel de mogelijkheid biedt. Als zij zich verenigen zullen zij hun rechten kunnen waarborgen. (…) Wees een goed voorbeeld in het waarborgen van het staatsbestel en houd rekening met de gangbare omgangsnormen. Wees een goed voorbeeld en zorg voor een goede reputatie. Wij willen absoluut niet dat een moslim een terrorist is die de mensen de stuipen op het lijf jaagt en dat hij anderen schaadt, bekenden noch onbekenden van hem. Bij Allah, dit hoort niet tot de islamitische gedragscodes.’

Ook al blijft de democratie minderwaardig ten opzichte van de islam, predikers wijzen op de vrijheden die ze aan de democratie te danken hebben. Ze houden de naleving van deze vrijheden en democratische principes dan ook scherp in de gaten. Salafi’s hebben sterke kritiek op het functioneren van de democratie in Nederland. Zeker politieke salafi’s volgen het maatschappelijke debat op de voet door middel van radio, televisie en krant. Ze houden zich goed op de hoogte van de actualiteiten in binnen- en buitenland. Ze weten zeer goed hoe ze hun recht kunnen halen. Het hangt sterk af van het onderwijsniveau in hoeverre salafi’s hun politieke rechten kennen. Salafi’s voelen zich sterk verongelijkt wanneer de democratie in hun ogen misbruikt wordt. Ook stellen ze dat er regelmatig een dubbele moraal voorkomt. Salafi’s staan daarnaast sterk wantrouwend tegenover de bestuurlijke elites in Nederland en de moslimelite in het bijzonder. Ze bekritiseren islamitische politici en islamitische

media (zoals de Nederlandse Moslim Omroep). Onder sommige salafi’s is het wantrouwen zo groot dat ze zich van elke politieke aangelegenheid willen distantiëren. De Nederlandse vrijheden gelden niet voor de moslims, wel voor anderen, bijvoorbeeld als het gaat om vrijheid van godsdienst en meningsuiting, vinden ze. Salafi’s stellen zich kortom op als de waakhonden van de democratie, hoewel ze het als een inferieur systeem zien.

‘Wat betreft onze mening aangaande democratie; de moslims zijn blij met de democratie in Nederland en vreemd is dat niet, als wij bedenken dat democratie hen vrijheid van religie, uitdrukking en bezit heeft geschonken. Het kan inderdaad voorkomen dat moslims zich wel eens storen aan zaken die ten onrechte aan de democratie worden toegeschreven en waarmee onderscheid wordt gemaakt tussen mensen. Wij zijn maar al te goed bekend met tal van voorbeelden waarin onder het mom van democratie onrecht, agressie en onderdrukking van volkeren wordt gebezigd. Zogenaamde vlaggendragers van de democratie die landen binnenvallen, bombarderen en netwerken van geheime martelgevangenissen erop nahouden om anderen democratie op te leggen.’ (Fawaz Jneid)

Salafi’s halen de oorlog in Irak, de martelingen in de Abu Graib-gevangenis en Guantánamo Bay als voorbeelden aan waarbij de democratie wordt gebruikt voor ondemocratische doeleinden. Ze bekritiseren dus het functioneren van de westerse democratie, maar beschouwen het wel als een systeem waarin je als moslim in principe zonder problemen zou moeten kunnen leven. Niet zelden beroepen zij zich op de geldende politieke rechten om hun gelijk in discussies te krijgen en uiten zij hun zorg over het in hun ogen overtreden van de democratische spelregels. Fawaz in reactie op het voorstel van PvdA-kamerlid Khadija Arib om het visum aan de Marokkaanse geestelijke Al Maghraoui te weigeren:


Salafi’s hebben er belang bij om zich te beroepen op de democratische vrijheidsrechten en deze te verdedigen. Deze vrijheidsrechten geven salafi’s de ruimte om hun religie in vrijheid te belijden en legitimeert hun verblijf. Hoewel salafi’s de democratie inferieur achten aan de islam, respecteren quiëtistische en politieke salafi’s de geldende politieke rechten en roepen zij op tot gehoorzaamheid aan de wet, mits deze niet de godsdienstvrijheid inperkt. Hiermee legitimeren ze het democratisch bestel.

B) Politiek engagement en politieke deelname

Het politiek engagement en de vorm en mate van politieke deelname verschillen per salafistisch netwerk en tussen salafi-gelovigen onderling. Vooral quiëtistische salafi’s houden zich in sterke mate af van politieke aangelegenheden. Sommige salafi’s geven aan door hun religieuze praktisering politiek bewuster te worden, anderen ontwikkelen juist een politieke desinteresse. Wereldelijke en politieke aangelegenheden vinden deze salafi’s minder belangrijk dan de dagelijkse religieuze verplichtingen. Soms treedt er zelfs politieke onverschilligheid op, zoals in dit citaat duidelijk wordt:

---

166 Parafrasering op basis van de vertaling van de aan de As-soennah gelieerde vertaler.
'Mijn grootste wens is janna, het paradijs, maar eerst de hadj en dan een kindje, de rest zal allemaal wel.' (Esma)


Een pragmatische houding ten aanzien van politieke deelname is op dit moment het meest prominent aanwezig in de politiek-salafistische organisaties in Nederland, met de actieve politiek-salafistische kerngroep rond de As-Soennah moskee als belangrijkste actor. Team Al Yaqeen, de groep jongeren die de website van de As-Soennah moskee beheert, doet actief mee aan het politieke debat. Dit in tegenstelling tot andere Nederlandse politieke en quïetistische netwerken, die zich veelal afzijdig houden van elk publiek debat en soms ook scherpe kritieken formuleren ten aanzien van het As-Soennah netwerk. Jihadi’s zijn weliswaar zeer politiek geëngageerd, maar verkondigen hun boodschap niet door deelname aan openbare politieke debatten. Zij zijn voornamelijk actief op websites. Zij vinden het gebruik van niet-democratische middelen toegestaan om hun politiek-religieuze doelen te bereiken. Dit in tegenstelling tot de quïetistische en politieke stroming. Politiek engagement hoeft zich dus niet per se te vertalen naar deelname aan het Nederlandse politieke bestel.

De meningen onder salafi’s verschillen sterk over de wenselijkheid van (actieve) politieke bemoeienis. Actieve deelname via een politieke partij wordt algemeen als niet toegestaan beschouwd (op een enkeling na), maar er zijn ook groepen salafi’s die vinden dat stemmen wel geoorloofd is om een tegengeluid te laten horen of als daar een noodzaak voor is. Quïetistische salafi’s zijn altijd tegen stemmen en ook willen ze deelname aan het politieke debat vermijden. Politieke salafi’s zoeken het publieke podium daarentegen regelmatig op. Er is in de netwerken dus veel discussie over de vraag tot op welke hoogte politieke deelname toegestaan is. Vaak worden religieuze argumenten én pragmatische argumenten gebruikt om deelname al dan niet te rechtvaardigen:

‘Ik stem in ieder geval niet, en alle mensen om mij heen doen dat ook niet. Het heeft toch gewoon geen zin. Ze dragen niet bij aan de islam in Nederland. Ook de AEL bijvoorbeeld niet, ze zijn niet oprecht bezig om de islam verder te helpen. Het is niet islamitisch. Ik geloof ook niet dat er ooit zo’n partij zal ontstaan. De islam is als een vreemd geloof begonnen en zal ook zo eindigen. We zijn ghuraba. De kuffar zullen alleen blij zijn als je je bekeert tot hun gedachtegoed, dan zullen ze pas tevreden zijn. Dus politiek heeft toch totaal geen zin.’ (Diana)

Quiëtistische salafi’s vinden politieke deelname op geen enkele manier toegestaan. Zij houden zich ook afzijdig van politieke debatten en stemmen principieel niet. Politieke salafi’s zijn pragmatischer. Een enkeling zou zelfs wel graag een islamitische partij willen in Nederland, maar vindt dit om twee redenen onrealistisch:

168 ‘vreemdelingen’, zie ook paragraaf 6.3.
- ze geloven dat er te veel verdeeldheid is onder de moslims in Nederland;
- velen betwijfelen of een islamitische partij ooit wordt geaccepteerd door de Nederlandse maatschappij.

De geschiedenis van de Arabisch-Europese Liga (hierna AEL) wordt door sommige salafi’s aangehaald om hun zorgen over het functioneren van de democratie te uiten en is voor sommigen een motief om politieke deelname niet langer als zinvol te achten. De AEL is een emancipatoire beweging die in 2001 in Antwerpen werd opgericht en in 2003 een Nederlandse afdeling opstartte. De AEL genoot een korte periode enorm veel politieke en publieke aandacht. De voormalige charismatische Belgisch-Libanaanse voorman, Dyab Abou Jahjah, wist een groep sympathiserende migrantenjongeren van de tweede generatie in de Antwerpse wijk Borgerhout om zich heen te verzamelen, die zich achtergesteld en gediscrimineerd voelden. Hij werd in 2002 beschuldigd van het aanzetten tot rellen nadat hij als spreekbuis optrad van migrantenjongeren tijdens een mars in Borgerhout naar aanleiding van de moord op een Marokkaanse buurtgenoot, die als racistische daad werd beschouwd. De mars liep uit op een confrontatie met jongeren en politie, waarbij de AEL werd beschuldigd van ophitising. De AEL richtte in 2002 ook zogenaamde burgerpatrouilles op waarbij AEL’ers racistisch gedrag van politieagenten registreerden door als potentiële getuigen met blocnotes hen te volgen. De AEL werd hierdoor er van verdacht een privémilitie op te richten.


169 In 2003 en 2004 heb ik in het kader van mijn studie culturele antropologie aan de Radboud Universiteit veldwerk verricht in Nederland en België naar de opkomst en ontwikkeling van de AEL. In 2004 heb ik vier maanden de kerngroep van dichtbij kunnen onderzoeken in Borgerhout. Deze Antwerpse wijk is de bakermat van de AEL.
170 Sharia4Belgium is een netwerk van Belgisch moslimjongeren die in 2010 bekend werd na een verstoring van een lezing in Antwerpen. Sharia4Belgium pleit voor de invoering van de shari’a in België. Meer informatie in paragraaf 7.3.
Het tijdelijke succes van de AEL wordt door salafi’s (maar ook door niet-salafistische moslims) mede verklaard door het schenden van de politieke rechten van moslims in Nederland. De AEL is bij de oprichting in België en uitbreiding in Nederland op politieke en bestuurlijke wijze tegengewerkt. Het CDA riep op de partij te verbieden. Activisten liepen bij openlijke uiting van sympathie het risico hun baan te verliezen. Salafi’s geven door het falen van de AEL aan dat ze het democratische bestel niet meer vertrouwen, teleurgesteld zijn in de democratische mogelijkheden en zich zorgen te maken over de anti-islamitische ontwikkelingen. Salafi’s presenteren zichzelf hierbij als waakhonden van de democratie.

“We maken ons zorgen om de rechte groei in de samenleving en in heel Europa. Er is een klein groepje dat de democratie misbruikt (…) Ik ben bang dat we teruggaan naar de jaren dertig. Om de islam maak ik me geen zorgen. Maar ik maak me wel zorgen om de mensen, (…) of ze hun rechten zullen behouden. (…) Het is zaak dat de achterstelling van de mensen wordt weggenoem. Dat door werk en studie het sociaal kapitaal sterker wordt. Ik ben heel bang dat de anti-islam tendensen en alles wat daarbij hoort mensen demotiveert om hun best nog te doen, en dat zie ik veel gebeuren. We halen onze motivatie gelukkig uit onze religie. Wij proberen optimisme aan de mensen mee te geven. Tijdens zo’n conferentie bijvoorbeeld proberen we mensen echt positief te maken. (…) Vrijheden worden nu ontnomen in de naam van de democratie. Er wordt oorlog gevoerd, in landen zoals Irak. Die democratie wil niemand. Er zijn veel overeenkomsten tussen islam en democratie, bijvoorbeeld het principe van sjuara. Ik geloof in die overeenkomst, en die verschillen, nou ja, die zijn er nu eenmaal. Maar in hoeverre is Nederland democratisch? Als we kijken naar de praktische uitwerking ervan. (…) In hoeverre is er ruimte binnen de democratie voor het oprichten van een islamitische partij, we weten wat er met AEL gebeurd is.’ (prediker Faisal)

De prediker geeft hier aan dat de AEL mislukt is omdat zij is tegengewerkt in haar uitoefening van de politieke rechten. De AEL genoot niet de vrijheid van meningsuiting die andere politieke partijen hebben in Nederland, stellen ze. Salafi’s die voorheen sympathiseerden met de AEL zien de mislukking ervan als een bewijs dat de politieke rechten niet gelden voor moslims in Nederland. Maar er ontstond ook om interne zaken kritiek op de AEL. Een ex-AEL’er bekritiseert de beweging als niet islamitisch en niet democratisch genoeg.

‘AEL had meerdere problemen. (…) Maar ze waren gewoon niet islamitisch genoeg én niet democratisch. Daarom zijn we met een grote groep meteen eruit gestapt. Het had een kans van slagen absoluut, het is een gemiste kans. (…) Tijdens de periode dat ik kennis ging vergaren kwam ik erachter dat ik iets wilde doen voor de samenleving en moslims omwille van je geloof. Toen ben ik actief geworden in de AEL. Maar hoe meer kennis je hebt, hoe kritischer je ook wordt, ook ten aanzien van de AEL. Meerdere mensen gingen mee met mij in die stroom.’

De teleurstelling door de geschiedenis van de AEL is onder salafis, naast religieuze argumentatie, vormend in de overweging om deel te nemen aan de politieke instituten. Hoewel de politieke salafi’s steeds bedreven worden in het gebruik van politieke middelen voor het politieke debat, stellen ze zelf duidelijke grenzen aan andere vormen van politieke deelname. Vanuit hun standpunt is deelname aan de Tweede Kamer niet toegestaan. Je mag immers als moslim niet in een situatie komen waarin je wetten moet maken, wordt gesteld. Vanuit het principe tawhid is Allah de enige die wetten uitvaardigt. Ook is zogenaamde partijvorming (hizbiyya) niet toegestaan. Met partijvorming wordt hier bedoeld dat de belangen van een partij boven tawhid worden gesteld (Meijer, 2009; Wiktorowicz, 2008: 220). De moslimbroederschap wordt vaak beschuldigd van partijvorming. Moslims die zich inlaten met partijpolitiek worden hizbi’s genoemd, hetgeen in deze context een negatieve betekenis heeft. Deelname aan de gemeenteraad wordt soms als toegestaan beschouwd door politieke salafi’s, evenals stemmen; op voorwaarde dat het voordelen kan opleveren voor moslims. Er zijn meer voorbeelden bekend waarin salafi’s hun doelen proberen te bereiken via democratische instituten (Wiktorowicz, 2005b, 227-228). Recentelijk heeft de salafistische politieke partij Nour in Egypte zetels bemachtigd via democratische verkiezingen en neemt deel in het parlement. Salafi’s verschillen sterk van mening in welke mate, met welk doel, en in welke vorm politieke deelname is toegestaan. Zo wordt er discussie gevoerd over de vraag of stemmen al dan niet toegestaan en wenselijk is.

Politieke salafi’s kunnen oproepen tot gebruikmaking van het recht om te gaan stemmen, terwijl quijetistische salafi’s zich daartegen verzetten. Het netwerk rondom de As-Soennah moskee staat er bekend om voorstander te zijn van stemmen.


Salafi’s geven aan dat ze liever niet stemmen, alleen als daar grote noodzaak toe is, bijvoorbeeld om tegenstemmen te bieden tegen een politicus zoals Geert Wilders. De meeste salafi-predikers houden de politiek het liefst buiten de deur van de moskee, maar reageren wel als zij dat nodig vinden.

‘Soms is een tegenstem belangrijk. Voor zover ik weet stemmen de meeste mensen hier, ik zou niet weten waarom niet. Er is daar een meningsverschil over onder geleerden. (…) De meest correcte mening, vind ik dat je moet stemmen als je denkt dat het een bijdrage levert. Ik geloof niet dat een politieke islamitische partij realistisch is. Je hebt gezien wat er met de AEL gebeurd is. Ze werden verboden voordat ze in Nederland waren opgezet. Maar het zou een mooie werkelijkheid zijn.’ (prediker Faisal)\footnote{Camiel Eurlings (CDA) stelde in december 2002 voor om de AEL in Nederland te verbieden, toen zij aankondigde een afdeling in Nederland op te richten. Een verbod is er echter nooit gekomen.}

Toen Fawaz opriep om te gaan stemmen voor de Gemeenteraadsverkiezingen en Tweede Kamerverkiezingen van 2010, kreeg hij vanuit andere vooral quijetistische, maar ook jihadistische salafistische netwerken stevige kritiek te verduren. Hij
beprobeerde zijn oproep door te wijzen op de volgens hem bittere noodzaak om anti-islamitische krachten zoals de PVV een halt te kunnen toe roepen. Zijn tegenstanders vonden dat hij opriep tot het plegen van shirk, omdat met stemmen blijk wordt gegeven van erkenning van een systeem dat niet gebaseerd is op de wetten van Allah.

Salafi’s leggen zoals ik in vorige hoofdstukken heb beschreven, in hun geloofsbeleving en maatschappijvisie sterk de nadruk op de religieuze vorming van het individu middels da’wa en opvoeding. Of politieke deelname daarbij hoort zijn de meningen sterk verdeeld. Soms veranderen salafi’s van mening over die deelname. Quiëtistische salafi’s houden zich het meest afzijdig van politieke aangelegenheden en keuren elke deelname sterk af. Politieke salafi’s zoeken echter zo veel mogelijk manieren om hun doelen te bereiken op een volgens hen islamitisch correcte manier. De meningen onder politieke salafi’s zijn verdeeld over tot hoe ver deze deelname mag gaan. Individuele vorming door disciplinering op basis van een salafistische geloofsbeleving ziet iedere salafi als prioriteit in de vorming van een ideale samenleving en toegang tot het paradijs. Hoewel de salafi’s in de onderzochte netwerken de islam als superieur beschouwen, respecteren zij in hun doelstellingen de politieke rechten in Nederland uit tactische overwegingen die zij tegelijkertijd funderen met islamitische argumentatie. De kennis over en het respecteren van de geldende politieke rechten is een belangrijke conditie voor exitmogelijkheden die de autonomie van de betrokkenen van de salafi-beweging begunstigen. Ook achten zij het respecteren van de geldende wetten als verplicht, maar voorwaardelijk, waardoor ze het democratisch gezag op dit moment als legitiem beschouwen. Politieke deelname is daarbij een betere conditie voor autonomie dan politieke distantie. In politiek-salafistische netwerken wordt er eerder civic competence ontwikkeld dan in de quiëtistische en jihadistische netwerken.

7.3 Salafistische opvattingen over de invoering van de shari’a

In deze paragraaf beschrijf ik de opvattingen van salafi’s over de invoering van de shari’a in Nederland, die op bepaalde punten de autonomie van het individu niet respecteert. De shari’a is de verzameling voorschriften voor wat geboden en verboden is voor moslims op basis van de religieuze bronnen. De rechtswetenschap in de islam die zich buigt over concrete voorschriften en kwesties, en de uitleg van de religieuze teksten wordt figh genoemd. De shari’a behelst met name regels voor de eredienst en behelst ook praktische voorschriften aangaande familie- en erfrecht, strafrecht en de omgang met niet-moslims (Peters, 1994). De shari’a omvat uiteenlopende interpretaties en wordt op verschillende wijze toegepast als rechtssysteem in sommige islamitische landen (Berger, 2006; Otto, 2010). De shari’a moet niet begrepen worden als een wetboek dat men zo ter hand kan nemen. In het vorige hoofdstuk beschreef ik dat de straffen in de shari’a voor overtredingen in het geloof of geloofsafval volgens de salafi’s niet kunnen worden opgelegd of uitgeoefend in de Nederlandse samenleving. Deze strafbaarstellingen die in sommige islamitische landen wel gelden, erkennen het belangrijke mensenrecht van geloofs vrijheid niet en zijn een vorm van dwang (Peters, 2009: 144). Daarmee respecteert de shari’a niet de vrijheid om van geloof te veranderen of het geloof te verlaten en dus de autonomie van het individu niet. De straffen van de shari’a, die geen ruimte bieden aan de autonomie van het individu, gelden volgens salafi’s alleen in een islamitisch land waar de shari’a als staatsvorming bestaat met islamitische
rechtbanken. Salafi’s vinden dat de shari’a als staatssysteem in Nederland niet geldt. Ik zal laten zien dat ze de invoering ervan ook niet nastreven.

Salafi-predikers en ook salafi-gelovigen zijn fel gekant tegen groepen die de invoering van de shari’a in Nederland nastreven.

‘Het is absurd om dat na te streven in Nederland. Het is alsof je een kind van drie jaar een rijbewijs wilt geven. Eerst zouden we kennis moeten verwerven over de islam, het slechte beeld wegnemen en da’wa doen.’ (Ahmed)

De vorming van een individuele islamitische persoonlijkheidsontwikkeling is prioriter in de Nederlandse salafi-beweging. De morele heropvoeding van de individuele moslim vormt volgens de salafi’s de basis voor maatschappelijke hervorming. In principe vinden salafi’s de vorming van een islamitische staat op basis van de shari’a nastrevenwaardig, maar tegelijk onrealistisch en daarom niet wenselijk in Nederland. Er schuilt een paradox in deze stellingname: de shari’a is weliswaar een religieus ideaal, maar geen ideaal dat vooralsnog verwezenlijkt kan worden. Salafistische predikers werpen zichzelf op als realistische idealisten, waarbij de vorming van een islamitische staat irreëel is en daarom geen prioriteit heeft.

‘De islamitische staat waar de shari’a heerst, is een ideaal absoluut, maar die is onmogelijk om te realiseren. Het is een ambitie zonder voldoening. Je hebt ook ambitie waar inzet bij nodig is, maar dit ideaal is onmogelijk te realiseren.’ (Mohammed)

‘We zijn realistisch: het opbouwen van een islamitische staat hier in Nederland bijvoorbeeld is niet haalbaar.’ (Faisal)

Toch heeft de shari’a een belangrijke betekenis voor de salafi’s. Hierbij benadrukken ze de complexiteit en de perfectie van de shari’a. Het is alleen niet de bedoeling dat het leven van een gelovige in Nederland in dienst moet staan van de shari’a. Ook stellen salafi’s dat niet-moslims een verdraaid beeld hebben van de shari’a.

‘Het is niet de bedoeling dat je bij elke handeling die je verricht of elke stap die je zet in je leven terugblikt naar de shari’a. (…) Iedereen denkt altijd meteen aan de lijfstraffen die in de shari’a gelden, maar het is een heel complex en humaan systeem. (…) Men hamert altijd op de lijfstraffen en iedereen ziet die schrikbeelden van bijvoorbeeld die vrouw die in een vol stadion doodgeschoten wordt. Maar ik heb een heel ander beeld van de shari’a.’ (prediker Mohammed)

De salafi’s zetten zich af tegen de in hun ogen stereotiepe beelden die volgens hen ten onrechte worden verspreid. Deze oordelen worden veroorzaakt door de fouten, onvolledige of opgelegde invoering van de shari’a, stellen ze. Salafi’s stellen het niet als doel om de shari’a in te voeren. Ze zien opvoeding en onderwijs als prioriteit: de da’wa is de weg naar de ideale samenleving. Het gaat hierbij dus om individuele ontwikkeling en niet om het leggen van claims richting het Nederlandse overheidsapparaat. Salafi’s geloven niet dat de shari’a aan de mensen kan worden opgelegd. Dit stellen zowel voorlieden van de El-Fourkaan moskee als die van de As-Soennah moskee.

‘Voordat een land toe is aan de shari’a moet het volk op een bepaald niveau zitten, anders gaat het helemaal mis. Dat zie je in Afghanistan, het is een puinhoop. Het volk moet er klaar voor zijn, je kan het niet met dwang opleggen, zo werkt het averechts. Dat was helemaal niet de bedoeling van de shari’a.’ (Prediker Mohammed)
‘Een vraag (…) is of de moslims streven naar het invoeren van de shari’a in landen die niets van doen hebben met de islam? Dit is een stelling die werkt op de lachspieren van iedere moslim, want het is algemeen bekend dat geen enkel stelsel mensen opgedwongen kan worden als zij daarin niet geloven.’

In deze citaten komt weer duidelijk het punt naar voren dat ik al in het vorige hoofdstuk beschreven heb. Het principe dat het geloof van mensen niet afgedwongen of opgelegd worden, maar dat het een individuele verantwoordelijkheid is in het contact tussen een individu en God en dat de kennis van het innerlijke geloof alleen bij God gekend is. Abu Sayfoullah stelt in ‘De bestraffing van volkeren’ dat de wetten van Allah alleen kunnen worden uitgevoerd als de mensen dat zelf willen:

‘God heeft de mensen hierin vrijgelaten, maar niet zonder consequenties. Wie ongehoorzaam is zal de gevolgen ondervinden, misschien al in deze wereld en zeker op de dag des oordeels’.

Het geloof moet vanuit de mens zelf komen en kan niet van bovenaf worden opgelegd. Er is hier dus sprake van procedurele onafhankelijkheid. Bovendien stellen predikers van salafistische organisaties dat geweldpleging in dienst van de oprichting van een islamitische staat geen enkel nut heeft.

‘Vertel mij, hoeveel oproeren van Syrië tot Egypte, Algerije en andere islamitische landen zijn er niet aangewakkerd door mensen in de naam van de islam en onder het mom van het stichten van een islamitische staat? Maar hoeveel staten hebben zij nu werkelijk voor ons opgericht? Geen één tiende noch een kwart ervan, helemaal niets zelfs. Zij hebben de jongeren slechts naar de ondergang geholpen.‘

Het zal menigeen verbazen maar salafistische voorgangers ageren tegen groeperingen die pleiten voor de invoering van de shari’a en de oprichting van een kalifaat, zoals Hizb ut Tahrir (partij van de vrijheid, hierna afgekort met HT). Vanuit het idee dat een staat niet kan worden opgelegd en de prioriteit van de individuele geloofsbenadering, keren salafistische predikers zich tegen de ideeën van HT. Fawaz Jneid reageert in een uitzending over de HT van omroep NIO:

‘Ons doel is niet een islamitische staat op te richten maar het ware geloof te volgen. De Profeet riep 13 jaar op tot de islam in Mekka en niet tot een staat. De staat is later gekomen toen zich er een volk van gelovigen gevormd had. Een staat is geen utopie, je moet er eerst in geloven en overtuigd raken van de noodzaak. Met alle respect voor hun ideologie, ik vind het niet realistisch. Een staat heeft meer nodig dan slogans en algemene kreten. De oprichting van een islamitisch kalifaat is een nobel ideaal voor alle moslims. Maar mijn kritiek op deze partij is dat hij zich concentreert op het idee, maar weinig doet om het te concretiseren. Ze richten zich meestal op een elite en propageren het ideaal. Onze Profeet en de profeten voor hem gaven meer aandacht aan de vorming van de mensen en de omgang met de gewone mens. Ze wilden het individu overtuigen. De staat is geen doel op zich. De islamitische staat ontstond om moslims te beschermen tegen agressie. Noah, Lot en andere profeten richtten geen staat op. Ze riepen op tot het geloof.’ (Fawaz)

173 ‘Dadelafgod’ door Fawaz Jneid 8 april 2007
175 Hizb ut Tahrir is een transnationale beweging die in verschillende landen (waaronder Pakistan, Jordanië, Palestina en sinds de jaren tachtig in Groot-Brittannië en Nederland) afdelingen heeft gevestigd, hiërarchisch georganiseerd is in comités en een centraal leiderschap kent. De beweging werd in 1952 in Jeruzalem opgericht en stelt de opbouw van een kalifaat ten doel en doet dit langs politieke en intellectuele weg en bestrijdt daarbij gewelddadige middelen (Hamid, 2007; Karagiannis & McCauley, 2006; Mandaville, 2005: 307-310).
Fawaz Jneid geeft aan geen heil te zien in een top-down-verspreiding van het geloof. Pas als elk individu uit eigen wil – dat wil zeggen zonder dwang (zie ook hoofdstuk 6) – kiest voor de islam en zijn geloof praktiseert, kan er sprake zijn van een islamitische staat. Maar zelfs dat is geen doel en zeker niet haalbaar in Nederland, waar de moslims slechts een minderheid vormen. Vanuit ditzelfde standpunt keerden predikers en volgelingen van de netwerken van As-Soennah moskee en ook Ahmed Salam zich tegen de opkomst van Sharia4Holland. Sharia4Holland is een groep jongeren die – naar voorbeeld van de Belgische Sharia4Belgium en de Britse Islam4UK (ontstaan uit voormalige Al Muhajiroun) – pleiten voor de invoering van de shari’a in Nederland. Al Muhajiroun werd halverwege de jaren negentig in Groot-Brittannië opgericht door Omar Bakri Mohammed (voormalig woordvoerder van de HT) en Anjem Choudary (Wiktowowicz, 2005a). Kleine andere groepjes, zoals Al Ghuraba en Islam4UK ontstonden uit de schoot van Al Muhajiroun die alle op basis van de Britse Terrorism Act van 2000 verboden werden. Al Muhajiroun strijdt voor de oprichting van het kalifaat op basis van de shari’a maar heeft in tegenstelling tot de HT een salafistische geloofsleer en benadrukt het ondersteunen van de muhajidin (jihadi-strijders) over de hele wereld (Mandaville, 2005: 310-312; Wiktowowicz, 2005a). Het activisme van Sharia4Holland is gelijk aan dat van Al Muhajiroun (en vergelijkbare clubjes); zij zijn voornamelijk actief op het internet en tijdens kleine straatacties waarbij zij oproepen tot de islam. Sharia4Holland en Sharia4Belgium zoeken soms actief de confrontatie op door publieke bijeenkomsten te verstoren door leuzen te roepen en eieren te gooien.177

De onderzochte netwerken en organisaties nemen om meerdere redenen in felle bewoordingen afstand van deze groeperingen. Allereerst vinden salafi’s dat deze groepen voor onrust (fitna) en onbegrip zorgen. Ten tweede vinden salafi’s persoonlijke geloofsontwikkeling het meest belangrijk en de oproep tot de shari’a ongepast omdat de individuele staat van de moslims in Nederland nog te prematuur en ondergeschikt is om überhaupt over de opbouw van een islamitische staat te spreken.

Wat betreft de partij die ernaar streeft om een Islamitische staat te stichten in dit christelijke land: deze mensen moeten denken met hun verstand en niet reageren uit emoties. Laat ze de realiteit onder ogen zien. Als jullie niet eens in staat zijn om een moslim te begraven op een Islamitische begraafplaats, wat dan te denken van het sluiten van winkels die alcohol verkopen en het stichten van een Islamitisch land?!! (…) Indien deze mensen een Islamitische partij hebben, laat ze dan hun energie steken in het oprichten van Islamitische stichtingen, scholen en begraafplaatsen. Laat ze afstand doen van de gedachte een Islamitische staat op te richten. Het is werkelijk een onhaalbare zaak en een illusie. We zien de zwakke toestand van de moslims in hun landen van herkomst. Wat dan te denken van hun positie in een vreemd land?!

Ten derde zijn ze het niet eens met de manier waarop zij tot de islam oproepen en kritiek uiten op de maatschappij, door ordeverstoringen en demonstraties. Ze zien dit als een religieuze innovatie en dus niet conform de Soennah van de Profeet Mohammed. Ten vierde wijzen ze op de mogelijk averechtse effecten van de oproep tot invoering van de shari’a voor de positie van moslims, die volgens salafi’s al sterk onder druk staat.

Alleen het opeisen van Islamitisch land zal al kwaad en leed met zich meebrengen, waar slechts Allah weet van heeft. (…) Hoe zal het gesteld zijn met datgene wat de moslims in de afgelopen jaren hebben

177 In april 2010 verstoorde Sharia4Belgium een lezing in Antwerpen, in december 2011 verstoorde Sharia4Holland een lezing in Amsterdam.
opgebouwd? (…) Maar wij moeten niet degenen zijn die hun de stok geven waarmee zij ons vervolgens kunnen slaan.'179

Ten vijfde wordt om deze groeperingen te weerleggen het argument aangehaald dat het geloof niet opgelegd kan worden.

‘Ze (de mensen van de da’wa, IR) moeten hierin zachtmoedigheid betrachten zodat de mensen het geloof van Allah zullen omarmen. Wanneer de islam zich in hun hart nestelt dan pas zal een islamitische staat tot stand kunnen worden gebracht. Door moslims die de islam vrijwillig en tevreden zijn binnengetreden. (...) Islam is gekomen met mensenrechten.180

Ten slotte keren quiëtistische en politieke salafi’s zich tegen de praktijk van het verketteren van anderen, het doen van takfir, die veelvuldig wordt gebruikt door deze groepen en de prioriteit die zij aan de jihad geven. De ideale samenleving moet van onderaf worden opgebouwd, door middel van da’wa, onderwijs en opvoeding van het individu en niet door het plegen van gewelddadigheden (zie ook Wiktorowicz, 2005a over vergelijking Al Muhajiroun en salafi’s). In de volgende paragraaf zal ik beschrijven welke middelen politieke en quiëtistische salafi’s wel toegestaan vinden om in actie te komen of hun doelen te bereiken.

De oprichting van een islamitische staat is echter een nauwelijks besproken onderwerp tijdens activiteiten van salafistische organisaties. Ook gelovigen die deze organisaties bezoeken hebben weliswaar als ideaalbeeld de oprichting van een islamitische staat georganiseerd op basis van de shari’a, maar velen vinden het een absurde gedachte om deze in Nederland te verwezenlijken. De houding tegenover het ideaal van de oprichting van een islamitische staat of de invoering van de shari’a is daarom ambigu. Salafi’s zien het wel als een ideaal, maar ze vinden dit ideaal zeer irréel en onrealistisch om na te streven en daarbij onwenselijk in het huidige Nederland waar de meerderheid van de bevolking niet-islamitisch is en de meeste moslims volgens salafi’s de islam niet praktiseren of niet correct praktiseren. Hoewel predikers en bestuursleden van de El-Fourkaan en de As-Soennah zich distantiëren van het gedachtegoed van de HT, werden er in de El Islam moskee ten tijde van het veldwerk wel publicaties van de HT verspreid. Ook de website van Alfeth plaatste een publicatie van de HT.181 Het is onbekend of dit onder goedkeuring van Alfeth of het bestuur heeft plaatsgevonden. Sommige bezoekers van de salafistische organisaties kunnen zich wel vinden in de idealen van de HT. Sharia4Holland probeerde gelovigen te benaderen rondom de moskee in Tilburg, maar werd door het bestuur tegengehouden. Op ideologisch niveau worden deze groeperingen weliswaar bestreden maar dat neemt niet weg dat sommige moslims die zich in en rondom de netwerken bewegen het ideaal van de oprichting van een islamitische staat kunnen omarmen of sympathiseren met groeperingen zoals Hizb ut Tahrir of Sharia4Holland. De salafi’s en de kalifisten vissen in dezelfde vijver van jonge moslimjongeren die ze aan zich willen binden. De grenzen tussen de groepen zijn niet altijd zo duidelijk

181 Het betrof een pamflet (Halt! Tegen het lasteren van de islam) dat Hizb ut Tahrir ten tijde van de filmproductie Fitna van Wilders uitbracht. Het pamflet werd op meerdere plaatsen in Nederland verspreid. De inhoud ervan is niet herkenbaar als een publicatie van Hizb ut Tahrir. De wens van het herstel van het kalifaat wordt er niet in genoemd.
omlijnd zoals de weerleggingen op ideologisch en organisatorisch niveau doen vermoeden. De politieke en quiëtistische salafi-predikers verzetten zich, zij het met religieuze argumenten, tegen groeperingen die de shari’a willen invoeren in Nederland, de politieke rechten niet respecteren en niet-democratische middelen gebruiken zoals (verbaal) geweld en dwang. Op dit punt respecteren zij voorwaarden van autonomie.

7.4 Reacties op kritische uitlatingen over de islam

Mohammed Bouyeri vermoordde de filmmaker Theo van Gogh vanwege zijn uitlatingen over de islam. Het is de meest extreme reactie van een moslim die we in Nederland kennen op de kritische uitlatingen over de islam. Salafi’s en moslims in het algemeen komen regelmatig in het nieuws en worden door politici en opinieleaders voortdurend bekritiseerd. Hoe gaan salafi’s om met deze kritiek en andersdenkenden? Wat vinden salafi’s toegestane middelen om te reageren op kritiek en andersdenkenden? Verdedigen zij zich met geweld? Respecteren ze het recht op het hebben van afwijkende ideeën? Deze belangrijke vragen zal ik in deze paragraaf beantwoorden. De vragen gaan over het respecteren van de geldende politieke rechten en procedurele onafhankelijkheid, beide voorwaarden voor de exitmogelijkheden die gunstig zijn voor het waarborgen van de autonomie als democratische waarde.

Salafi’s voelen zich gediscrimineerd en ervaren het debat in Nederland over de islam als (zeer) negatief. Ze hebben het gevoel dat er vaak met twee maten wordt gemeten. Ze maken zich zorgen over het voortbestaan van de rechten van moslims, die zij steeds weer in twijfel getrokken zien worden. Zeker salafi’s die hun leven volledig naar salafistisch model proberen in te richten, stuiten uiteraard op maatschappelijke beperkingen in hun keuze voor werk, school en vrijetijdsbesteding. Ze hebben daarbij veel last van het gevoel maatschappelijk niet geaccepteerd te worden. Sommige gelovigen gebruiken het salafistische discours en de salafistische uitingen om te rebelleren tegenover de maatschappij, hun ouders of school als uiting van hun onvrede en gevoel van onrechtvaardigheid. Deze gelovigen vinden het stoer om een salafistische identiteit aan te nemen en verbinden die met een underdog-identiteit.


Daarnaast geloven salafi’s dat er altijd ‘ongelovige en onwetende mensen’ zullen bestaan en dat de islam altijd onder vuur zal liggen, aangevallen en beleidig zal worden, de ene periode wat heviger dan de andere. Het huidige maatschappelijke debat waarin volgens hen de islam onder vuur ligt, wordt religieus begrepen. Ze geloven dat Mohammed ook in zijn tijd veel weerstand en vijandigheid ondervond tegen zichzelf en de islam. Ook worden verhalen over de metgezellen aangehaald
waarin zij geconfronteerd werden met beledigingen en aanvallen. Het huidige debat wordt weliswaar als zeer heftig ervaren, toch zijn de reacties inherent aan de positie van de islam, stellen ze. Lezingen over dit onderwerp gaan over de vraag hoe om te gaan met deze beledigingen en aanvallen. Salafi’s geloven dat de vijandigheid tot het einde der tijden in stand zal blijven. De vijandigheid tegen de islam wordt voorgesteld als de strijd tussen goed en kwaad.

‘We plaatsen dat terug in de tijd dat God Adam heeft geschapen. Op het moment dat God Adam heeft geschapen was daar al de duivel die de belofte heeft gedaan dat die de mens van alle kanten zou proberen te belagen en in de val zal proberen te lokken. We zien heel duidelijk dat er een strijd is tussen goed en kwaad. En het kwaad is vertegenwoordigd in de duivel en het goede door de mensen die willen leven volgens de regels van God. Laten we daar nou gewoon duidelijk over wezen. En dat doet overigens niks af aan het feit dat onder moslims mensen zijn die fouten begaan en dingen doen die ver verwijderd zijn van wat de islam uitdraagt. Maar die strijd is een eeuwige strijd geloven we en dat gebeurt tot aan de dag des oordeels.’ (prediker Wahid)

De uitzonderlijke positie van de salafi’s in de maatschappij, waarbij vijandigheid voorop staat, wordt regelmatig geïllustreerd met het begrip ghuraba (vreemdeling). Het idee is dat je als ‘praktiserende moslim’ altijd als een vreemdeling wordt benaderd. Ook een maatschappelijk achtergestelde positie hoort daarbij, constateren de predikers.

‘Je weet als je praktiseert dat je kansen minder worden en dat je genoeg moet nemen met banen met minder aanzien. Dat is nu eenmaal zo. Maar ik zie altijd kies voor je baard en voor je baan. Leg je er niet bij neer dat je je baan niet krijgt vanwege je uiterlijk! Je kan je rechten halen, er zijn wetten. Wetten hebben een functie, gebruik deze ook! Helaas zijn we slecht georganiseerd. Maar ik moet doorzetten en je niet uit het veld laten slaan. Wees een voorbeeld voor anderen, en heb geduld. Ik loop er ook zo bij om de negatieve beeldvorming om te keren door in deze kledij goed gedrag te tonen.’ (prediker Faisal)

In dit citaat wordt duidelijk dat de prediker oproept om gebruik te maken van de geldende politieke rechten. De predikers zijn het sterk oneens met de in hun ogen maatschappelijk achtergestelde positie van de ‘praktiserende moslim’. Toch sieren zij zichzelf graag met een bescheiden beeld van een voorbijtrekkend reiziger’ in de lijn van de ghuraba-retoriek. Ze belichten hiermee tegelijkertijd zowel de vergankelijkheid van het wereldse bestaan, de nederigheid van de mens, als de opdracht van moslims de islam te verkondigen en Allah te aanbidden.

Casus: de reactie op Wilders’ film Fitna

gepercipieerde hetze tegen de islam en de gepercipieerde slechte positie van de islam, zoals:

- ‘De Koran en de valse aantijgingen door de tijd heen’ door Abu Rayaan;
- ‘Standvastigheid in tijden van beproeving’ door Abu Ayman;
- ‘De smeekbede: het wapen van de moslim’ door Al Khattab;
- ‘Hoe om te gaan met beledigingen jegens de Profeet?’ door Abu Sayfoullah.

In lezingen die niet expliciet over de positie van de islam gaan, wordt regelmatig gewezen op het belang van het ‘goede gedrag’ in een tijd waarin de islam onder vuur ligt. Ook de begintijd van de islam was moeizaam, is de redenering. De salafistische organisaties hebben vele inspanningen geleverd om radicale reactie en gewelddadigheden van moslimjongeren te voorkomen. De salafistische predikers hebben gesprekken gevoerd, preken en lezingen gewijzigd aan de film *Fitna* om te voorkomen dat Wilders en zijn aanhang zijn ideeën bevestigd zouden zien in agressief gedrag als reactie op de film. Vlak voordat de film uitkwam bracht het Comité Ahlu-Sunnah van Nederland een tekst uit waarin wordt gewaarschuwd voor de schending van de rechten van de moslim. Ook wordt erin opgeroepen langs democratische weg te reageren op de film, en geweld en agressie te vermijden. Het Comité, waarin de As-Soennah moskee, El Tawheed moskee en de organisaties van Ahmed en Suhayb Salam vertegenwoordigd zijn, roept dus hiermee op tot het respecteren en opeisen van de geldende politieke rechten in Nederland.

In de vrijdagspreek die Fawaz Jneid verzorgde vlak na het uitkomen van de film *Fitna* bespreekt de voorganger enkele passages uit de film en roept hij op tot kalme. Hij richt zich hierbij vooral op jongeren. Hij reageerde ook op de film tijdens een moslim-christendebat in Roermond en in een videoboodschap op de site van de As-Soennah moskee. Fawaz Jneid is kritisch over Wilders als persoon en over zijn productie. Zijn boodschap is tweeledig: hij uit zijn woede en kritiek en roept tegelijk op tot kalme en geduld. In de uitleg van de aangehaalde *suras* uit de Koran probeert Fawaz duidelijk te maken hoe salafi’s bepaalde verzen historisch dienen. Waar Wilders sommige *suras* uitlegt als een haatdragende en tot geweld aanzettende boodschap, ziet Fawaz Jneid ze juist als een bewijs van de ‘grootheid’, ‘goedheid’ en ‘verhevenheid’ van de islam. Hij noemt Wilders een onwetende, gevaarlijke man, met een ‘belabberde boodschap’.

‘Natuurlijk heb ik in het verleden reeds aangegeven dat deze man cultureel en politiek onwetend is. Ook weet hij niks van de geschiedenis en religies. Zijn onwetendheid komt tot uiting aan de hand van deze film. Deze film geeft het lelijke en ware beeld van de man weer.’

Fawaz Jneid tracht de afgebeelde *suras* in de context te plaatsen waarin ze geopenbaard zijn. De omstandigheden waarin moslims vandaag de dag leven zijn anders dan die van destijds.

‘Deze man komt aanzetten met verzen die hij uit de context haalt en naar zijn valse aandrijven vertaalt. Hij opent met het vers waarin opdracht wordt gegeven aan de islamitische staat haar krachten te verzamelen om elke vijand van buitenaf af te schrikken. Mijn inziens is er geen staat, in het verleden of in het heden, die zichzelf waardeert en het vervolgens voor een ieder toestaat, zijn grenzen, inwoners en beschaving te schenden. (...) Dit vers en haar gelijken slaan op specifieke situaties ten tijde van de militaire confrontatie die door de polytheïstische Arabieren ingezet werd tegen de boodschapper van Allah en de moslims nadat zij hen uit Medina hadden verdreven, hun bezittingen wederrechtelijk

182 Zie bijlage III.
hadden toegeëigend en lijkelijk aanvielen. Dit vers spreekt over weerstand bieden tegen hen. Vandaar dat een soortgelijk vers in Soerat- al Baqarah luidt: “En dood hen waar jullie hen ook aantreffen en verdrijf hen van waar zij jullie hebben verdreven.” Het spreekt allereerst over de verdrijving van de moslims uit hun huizen door de polytheïsten, waarna de moslims het recht hadden zichzelf te verdedigen en met gelijke munt terug te betalen. Ondanks dat zij dit feitelijk niet tot uitvoer hebben gebracht. Met ‘dood hen’ wordt verder gedoeld op de vijandig gezinde polytheïsten die eropuit trokken om de islam te bestrijden en niet op iedere willekeurige polytheïst die je op straat trefft. (…) Aangaande deze verzen hadden de moslims het zieke begrip zoals dat van Wilders. Daarentegen spreekt het over hen die de moslims hebben bevochten en verdreven uit hun land.”

Fawaz Jneid stelt allereerst dat het de taak is van een islamitische staat om zichzelf te verdedigen in tijden van oorlog en dat het dus geen taak is van een individu om de wapens op te pakken in het kader van de *jihad*. Daarnaast tracht hij de verzen te plaatsen in de tijd waarin ze geopenbaard werden. Hij stelt dat Nederlandse moslims op dit moment niet in zulke situaties verkeren en dat de verzen dus niet van toepassing zijn op hen. Fawaz Jneid richt zich in zijn boodschap specifiek tot de jongeren, een doelgroep die bijzondere aandacht krijgt. Ook in het algemeen richten predikers zich tot moslimjongeren (en het tegengaan van gewelddadigheden onder hen) als reactie op beledigingen en de gepercipieerde slechte positie van de islam.

‘Rellen, ambassades in brand steken, mensen vermoorden enzovoorts is niet de manier om de Koran te beschermen en het is allemaal niet toegestaan. Er zijn andere manieren om de Koran te beschermen bijvoorbeeld door de Koran uit het hoofd te leren.’ (Abou Sayfoullah)

De reactie van Fawaz Jneid op de film ligt in de lijn van zijn kritiek, en de kritiek van andere (a)politieke salafi’s, op jihadistische groeperingen en hun begrip van *jihad*. In de volgende paragraaf zal ik de verschillende interpretaties van de *jihad* onder salafistische groepen beschrijven.

Ook Abdul Jabbar van de Ven reageerde op de film via een krantenartikel. Hij beschuldigt Wilders van onwetendheid over de Koran en stelt dat Wilders onterecht zaken aan de Koran onteert zaken aan de Koran toezich. Hij probeert net als Fawaz Jneid de boodschap van de film te bekritiseren door sommige *suras* in hun historische context uit te leggen. Verschillende salafi’s die verbonden zijn aan salafistische organisaties als bestuurslid, prediker of vrijwilliger, voelen zich gesteund door de houding van sommige Nederlandse politici en vooral door minister-president Balkenende. Fawaz Jneid richt zijn speciale dank aan de premier in zijn videoboodschap en in zijn preken. Omdat sommigen die steun ervoeren, voorspelden ze ook dat er geen heftige reacties op de film zouden ontstaan.

Ondanks dat salafi’s hameren op het verbod op geweld en het veroorzaken van ongeregeldheden, vinden ze niet dat je helemaal niet moet reageren op de ‘aantijgingen’ jegens de islam. Ze verwachten dat de gelovigen hier op een ‘islamitisch correcte’ manier mee omgaan, om vrede te vinden met de situaties en de woede te kunnen kanaliseren. Ze reageren door artikelen te schrijven, en presenteren ook religieuze middelen, die ze tijdens de lezingen te berde brengen: de smeekbede, geduld, standvastigheid, emigratie en afzijdigheid. Deze middelen beschrijven ik hierna. Respecteren deze middelen de geldende politieke rechten en procedurele

---


185 Lezing Abu Sayfoullah ‘Hoe om te gaan met beledigingen jegens de Profeet?’ in moskee Nour in Heerlen.

Middelen om te reageren op kritiek en beledigingen

A. Du’a (smeekbede): het politiek-religieuze wapen


Smeekbedes over deze landen worden zowel in de As-Soennah, de El-Fourkaan (in mindere mate) als de El Islam moskee uitgesproken en wellicht komt deze praktijk ook in andere moskeeën voor. Het uitspreken van smeekbedes is een belangrijke salafistische geloofsuiting, hoewel ook andere islamitische stromingen zich ervan bedienen. Smeekbedes kunnen bovendien gericht zijn op niet-politieke zaken; ook persoonlijke gebeurtenissen die de gemeenschap aangaan, komen aan bod. Denk aan gelovigen die ziek zijn, een ongeval hebben gehad of andere zorgen hebben. Sommige quïéttistische salafi’s zijn geen voorstander van smeekbedes met een politieke boodschap en spreken zich daar in felle bewoordingen over uit. De politieksalafistische voorgangers stellen dat een smeekbede, met een politiek karakter, in eerste instantie bedoeld is om woede en andere heftige emoties onder de gemeenschap te kanaliseren. Er komen weliswaar politieke kwesties in lezingen en vrijdagspreken ter sprake, maar altijd als een reactie op wat er gaande is. Ze willen hiermee gehoor geven aan de sentimenten die in de gemeenschap leven. Toch kunnen dit soort smeekbedes verkeerd vallen en jongeren wellicht ophitsen of aanzetten tot mogelijk ongewenst gedrag.


In een interview met NOVA legt Fawaz uit waarom hij smeekbedes op deze manier in zijn preken gebruikt.

‘Verwensen hoort bij de islamitische cultuur. Het is een vreedzame manier als je je recht niet kan krijgen. Als je niemand vindt die je recht kan herstellen, dan richt je je tot Allah om je recht te krijgen. Het is een vreedzame manier wanneer je je hand niet wilt gebruiken. (…) Toen Deense kranten beledigende cartoons over de Profeet publiceerden maakte zich van de moslimgemeenschap een grote woede meester. Wat Van Gogh en Hirsi Ali deden was erger dan die spotprenten. Bij die kokende woede heb ik de crisis bezworen. Conform de islam heb ik de moslims een vreedzame manier laten volgen. De verwensing waren een manier om de woede te kanaliseren. Ik heb de moslims een andere oplossing voorgehouden. Je kon niets van de rechter verwachten vanwege de vrijheid van meningsuiting. Je moest je tot Allah en de hemel richten. Een manier om stoom af te blazen als je op aarde je recht niet kon krijgen. Verwensing leidt niet tot geweld, het voorkomt juist het geweld.’190


188 Fawaz bedoelt hier Ayaan Hirsi Ali.
189 Fawaz bedoelde hier Theo van Gogh.
193 Advies Abu Ismail ‘Hebt geduld’
**B. Sabr (geduld) hebben**

Daarnaast wordt de gelovigen opgedragen geduldig te zijn, ‘*sabr te hebben*’ in tijden van tegenspoed, onrecht en onvrede. Het is een woord dat zeer regelmatig terugkeert in het discours tijdens de vormingsactiviteiten, maar ook in het dagelijks leven van gelovigen. Geduld wordt verbonden met de beproevingen die een gelovige moet doorstaan. Het gepercipieerde negatieve klimaat jegens de islam in Nederland wordt gezien als een beproeving van Allah. Salafi’s geloven dat aan elke beloning van Allah een beproeving voorafgaat. Het is zaak om die te doorstaan door geduld te tonen.

‘De gelovige mag alleen haastig zijn als het ‘zaken van aanbidding’, als het zaken van het hiernamaals betreft en als het gaat om het voeden van een gast of hulpbehoevenden en het tonen van berouw wanneer zonden zijn begaan.’ (Abu Rayaan)

Er wordt gewaarschuwd voor ongeduld. Ongeduldigen kunnen geleid worden door emoties en verleid worden om verkeerde uitspraken te doen, stellen ze. Het is beter om bedachtzaam en geduldig om te gaan met de beproevingen die op je afkomen, zoals bijvoorbeeld de beledigingen van de Profeet Mohammed in de huidige tijd, vinden ze. Geduldig zijn wordt gezien als een eigenschap van moslims die de Koran en de sunna volgen. Het tonen van geduld is geen vorm van dwang en respecteert politieke rechten. Wel kan ‘geduld hebben’ het risico in zich dragen dat gelovigen zich passief schikken in hun lot (zie hoofdstuk 8).

**C. Standvastigheid in het geloof (istiqama)**

Regelmatig worden er in de salafi-beweging lezingen verzorgd met als onderwerp ‘standvastigheid’. Standvastigheid in het geloof is een derde manier om de islam te beschermen, wanneer deze wordt aangevallen.

‘Sterke persoonlijkheden, hun standvastigheid is als een rots. Standvastigheid is nodig in het verdedigen en verspreiden van de islam’. (Al Khattab)

Het idee is dat standvastigheid kan groeien door de islam te praktiseren en door bijvoorbeeld de Koran te memoriseren. Standvastigheid komt tot uiting in een sterke *iman* (innerlijk geloof). Het uitdragen van de islam wordt ook gezien als de oplossing voor de gepercipieerde moeilijke politieke omstandigheden van moslims in verschillende delen in de wereld. In een filmje van de prediker Khalid Yasin, dat Alfeth op YouTube plaatste, wordt het volgende gesteld.

‘Want wanneer de moslims in Palestina, wanneer de moslims in Afghanistan, de moslims in Somaliland, wanneer de moslims in Tsjechië, wanneer de moslims in Egypte, wanneer de moslims in Marokko, wanneer de moslims in Algerije, wanneer de moslims waar ze zich ook bevinden. Wanneer ze uitkomen en ze beginnen te bidden in de moskeêen als vreemdelingen dan zal Allah Subhanahu wa-ta’ala de aarde teruggeven aan hen, hun eer teruggeven aan hen, hun kracht teruggeven aan hen. Islam is dan terug!’

Kortom: door omarming van de islam krijgen moslims overal ter wereld hun eer terug en worden ze gesteund. Hier geldt praktisering van de islam als de oplossing voor alle problemen (zie ook hoofdstuk 6). Het idee is dat beproevingen op de ‘weg van Allah’ erbij horen. Uiteindelijk word je beloond als je ze doorstaat. Het geloof wordt als een

---

194 Lezing ‘Haastig zijn, oorzaak en genezing.’
195 Lezing van Al Khattab in basisschool Al Bughari te Den Bosch.
zaak van het ‘hart’ beschouwd, een band die je als individu hebt met God. De meeste salafi’s hebben zich neergelegd bij de discriminatie die zij dagelijks ondervinden in de buitenwereld. Ze zijn nauwelijks bezig met uitspraken van politici en opiniemakers in de media over de islam.

‘Het geloof zit in mijn hart, net als de Koran. Daar komen ze nooit aan. Ik blijf dit zeggen. De Koran zit in onze harten, dus bij kan zeggen, schreeuwen, schoppen, wat hij wil, het heeft geen zin. Ik heb geen tijd om me druk te maken om Wilders. Ik vind mijn kinderen belangrijker en daarbij heb ik genoeg tijd nodig om de Koran te leren. Ik luister helemaal niet naar die man (Wilders, IR). Ik zal toch nooit mijn geloof opgeven, dus ze kunnen beter ophouden dit te proberen.’ (Afifah)

Salafi’s zien ‘de strijd tegen de islam’ als iets dat altijd zal blijven bestaan en dat al bestond in de begintijd van de islam. Standvastigheid in het geloof biedt volgens salafi’s de beste weerbaarheid tegen beproevingen.

D. Hijra (emigratie): de laatste oplossing

Omdat veel salafi’s kritiek hebben op de Nederlandse samenleving (die zij veelal associëren met ongeloof, moreel verval, materialisme, losbandigheid en discriminatie van moslims) en omdat ze het dagelijks leven als een worsteling ervaren, fantaseren veel over een bestaan in een islamitisch land. Dit blijft echter vaak bij een droom, omdat ze de middelen niet hebben voor de hijra (emigratie). Salafi’s zijn van mening dat een gelovige als het leven in een niet-islamitisch niet meer houdbaar is, moet emigreren naar een islamitisch land. Hijra verwijst naar de emigratie van Mohammed van Mekka naar Medina in het jaar 622 (Wagendonk, 1994a). Hijra is verplicht voor elke moslim die onderdrukt wordt in zijn religie in een niet-islamitisch land of verplicht wordt om in zonden te vervallen, bijvoorbeeld als er een verbod wordt ingevoerd op het gebed of op een hoofddoek. Twee zaken die in het salafisme als essentiële geloofspraktijk worden beschouwd.

‘De nationaliteit van de moslim, is laa iellaha iella Allah moehammadoen rasoeloe Allah. Wanneer de moslim aangevallen wordt, of wanneer hij een zuil van de islam niet kan uitoefenen of wanneer hij onderdruking voelt omdat hij moslim is of wanneer hij weet dat het toekomst van zijn kinderen in gevaar is betreft hun religie en gedrag. Dan is hij hierbij verplicht om naar een andere plek te verhuizen zodat hij zich en zijn kinderen uit duisternis kan helpen.’

De meningen zijn verdeeld over of de hijra een verplichting is voor Nederlandse moslims. De meesten zijn ervan overtuigd dat de Nederlandse democratische samenleving tot nu toe genoeg vrijheden kent om de islam volledig te praktiseren, ook al voelen zij zich steeds beperkter in deze vrijheden. Toch wensen veel predikers en gelovigen, zodra zij daartoe in staat zijn, Nederland te verlaten. De laatste tijd ervaren sommige predikers het als hun verantwoordelijkheid om da’wa te blijven doen in Nederland. Ze stellen dat ze een taak te verrichten hebben. Salafi’s verschillen van mening over wat dan wel een geschikt islamitisch land is om te wonen.

‘Waar is het islamitische land waarheen we kunnen verhuizen? Het islamitische land is het land waar de wetten van Allah nagestreefd worden, en waar de rechtsvaardigheid van de islamitische staat toegepast wordt. Met pijn in het hart zeggen we dat de islamitische staat niet bestaat op dit moment! Een plek waar het verderf minder is dan andere plekken daar kiezen we voor. Het onrecht en

196 Zie ook paragraaf 7.2.
onderdrukking die op de moslims toegepast worden in de Arabische landen, zien we niet in het westen. Zelfs geleerden worden aangevallen in "Arabische landen". Velen zijn uit deze landen gevlucht naar Europa en andere landen waar zij hun religie in vrijheid kunnen uitoefenen. Emigratie naar een niet-islamitisch land is soms verplicht, als het gaat om kennis vergaren om trent zaken die de moslims nodig hebben.  

Salafi’s zijn ervan overtuigd dat er geen land ter wereld is dat volledig volgens de shari’a georganiseerd is. Het is dus een keuze voor het minst kwade. Landen die worden genoemd als mogelijke toekomstige verblijfplaats, zijn Saoedi-Aрабië, Maleisië en de Verenigde Arabische Emiraten. Veel salafi’s stellen dat verblijf in een Europees land gunstiger is in vergelijking met sommige Arabische landen (vaak wordt Marokko genoemd). Ze genieten in Europa bepaalde vrijheden en zien het als hun taak om da’wa te doen in Europa. Vanuit dit oogpunt ligt volgens sommige salafi’s hun toekomst toch in Nederland.

E. Afzijdigheid

Naast deze vier middelen wordt er nog een manier aangedragen om op een ‘correcte manier’ om te gaan met de vijandigheid jegens de islam: afzijdigheid of isolement. Vooral quiëtistische salafi’s proberen zich zoveel mogelijk afzijdig te houden van het politiek-maatschappelijke debat over de islam en trekken zich zoveel mogelijk terug in eigen kring om zo min mogelijk beïnvloed te worden door de niet-islamitische omgeving. In hoofdstuk 6 liet ik al zien dat de salafi-beweging zich niet per definitie isolet. De da’wa is juist gericht op de omringende samenleving. In hoofdstuk 8 zal ik uitgebreid ingaan op het spanningsveld tussen participatie en isolement in de salafi-beweging.

Ik heb kort vijf middelen besproken die salafi’s toegestaan vinden om te reageren op onvrede, kritiek, onrecht en onderdrukking van moslims. Al deze middelen respecteren procedurele onafhankelijkheid en de politieke rechten die als voorwaarden gelden voor exitmogelijkheden. Beledigende smeekbedes zijn echter problematisch omdat zij gewelddadigheden of schendingen van de politieke rechten van andersdenkenden kunnen uitlokken, hoewel predikers dit stellig ontkennen en zelfs bovenstaande zaken met smeekbedes menen te voorkomen. Gewelddadigheden of agressie, maar ook vreedzaam protesteren en demonstraties worden door de salafi-netwerken sterk afgerekend en ook veroordeeld. Ze stellen dat deze zaken niet conform de ‘juiste gedragscode’ (akhlaq) zijn en fitna veroorzaken. Fitna moet in deze context begrepen worden als chaos, tweespalt en ongewenste vermenging van mannen en vrouwen. De werkwijze van reeds besproken groepen zoals Sharia4Holland/ Shari4Belgium en Islam4UK, waarbij met eieren wordt gegoooid en de orde wordt verstoord door het roepen van leuzen, wordt sterk veroordeeld door politieke en quiëtistische salafi’s.

In het kader van de bescherming van de autonomie lijkt de hijra een neutrale positie in te nemen, wanneer het gaat om vrijwillige emigratie. De autonomie van kinderen kan echter in het gedrang komen wanneer zij (onvrijwillig) meegaan naar een land waar de politieke rechten van individuen niet gerespecteerd worden. De autonomie van betrokkenen kan ook onder druk komen te staan bij isolement of afzijdigheid. De exitmogelijkheden zijn bij isolement beperkt omdat er minder makkelijk toegang is tot alternatieve mogelijkheden, alternatieve kennis en civic competence. Vanuit het

198 Idem.
bevorderen van civic competence is het volgens Hirschmans redenering te verkiezen dat salafi’s hun ontevredenheid en kritiek uiten door deel te nemen aan het politieke debat en zich niet terug trekken door *hijra*, maatschappelijke afzijdigheid of puur religieuze manieren om hun onvrede te uiten. Wanneer afzijdigheid en emigratie niet gerealiseerd kunnen worden, zullen er makkelijker politieke deugden en vaardigheden worden aangewend omdat het aangaan van een discussie dan de enige manier is om ontevredenheid te ventileren of verandering te bewerkstelligen (Hirschman, 1970). Deelname aan het politieke debat is een manier om burgerlijke en politieke competenties aan te leren die voorwaarden zijn voor *exitmogelijkheden* die de autonomie van de betrokkenen beschermen. De vijf beschreven omgangsvormen respecteren weliswaar procedurele onafhankelijkheid en de politieke rechten, ze bevorderen echter niet de politieke en burgerlijke competenties.

Uiteraard is er nog een ander islamitische middel om de islam te verdedigen of te beschermen: de *jihad*, het voeren van een gewelddadige heilige oorlog. De gewelddadige *jihad* breekt uiteraard wel met belangrijke voorwaarden van exitmogelijkheden namelijk procedurele onafhankelijkheid en het respecteren van politieke rechten. Het gebruik van geweld ondermijnt de autonomie van het individu. De *jihad* is een onderwerp waarover veel gediscussieerd wordt in salafistische kringen. De salafistische gemeenschap is er diep verdeeld over. In de volgende paragraaf beschrijf ik het *jihad*-standpunt van de onderzochte netwerken.

### 7.5 De weerlegging van het *jihadi*-discours

In deze paragraaf beschrijf ik waarom quiëtistische en politieke salafi’s het gebruik van geweld volgens de *jihad*-doctrine op dit moment niet toegestaan achten en daarmee procedurele onafhankelijkheid en de politieke rechten van andersdenkenden beschermen. *Jihadi’s* zoals de Al Qaida-netwerken vormen een belangrijke tendens binnen de transnationale salafi-beweging, die bekend staan om hun gewelddadigheden. Interne discussies en afsplitsingen zijn aan de orde van de dag in de salafi-beweging en de *jihad* dé splitstof bij uitstek. Alle salafi’s zien de *jihad*, in de klassieke islamitische betekenis van militaire strijd, als een islamitische verplichting. Ze denken echter anders over hoe, wanneer en door wie *jihad* gevoerd moet worden en of deze onder leiding van een *kalief* moet plaatsvinden. Zij geven er verschillende prioriteit aan. Er bestaan ook discussies tussen *jihadi’s* onderling (Wagemakers, 2010; Wiktorowicz, 2005b: 222). Er is bijvoorbeeld een onderscheid tussen *jihadi’s* die stellen dat de *jihad* alleen in islamitische conflictgebieden zoals Afghanistan, Irak en Tsjetsjenië gevoerd moet worden, en anderen die vinden dat *jihad* ook in westere landen nodig is. Sommige *jihadi’s* pleiten zelfs voor een gewelddadige strijd tegen de moslimregimes zelf (Wagemakers, 2010).

Vóór de oorlog in Afghanistan tegen Rusland was er weinig discussie over de *jihad* in de islamitische wereld (Wiktorowicz, 2005b: 216). Nadat moslimstrijders vanuit de hele wereld in Afghanistan de Russen hadden verslagen, groeide het idee dat ook in andere landen *jihad* nodig was om de onderdrukking van moslimvolkeren in bijvoorbeeld Bosnië en Tsjetsjenië tegen te gaan. De *jihad* kreeg een transnationaal karakter (Wiktorowicz, 2005b: 218-219). Er wordt naast deze klassieke *jihad*, waarin het volgens de islamitische wetgeving een individuele verplichting (*fard ‘ayn*) is om de moslimgemeenschap te verdedigen bij bezetting, soms ook *jihad* gelegitimeerd die gericht is tegen eigen moslimleiders of een meer mondiaal karakter draagt, de

In de periode na de moord op Theo van Gogh en ten tijde van het proces tegen de Hofstadgroep vonden er hevige discussies plaats tussen Nederlandse salafistische groepen onderling. Deze discussies voltrokken zich voornamelijk op het internet en gingen vooral over de houding en op de aanslagen op het WTC op 11 september 2001 nadrukkelijk hebben afgekeurd, in lijn met de Saoedische overheid. Maar ook politieke salafi’s geven hun misprijzen te kennen. In 2007 publiceert Fawaz Jneid tekstken over hoe de jihad geïnterpreteerd moet worden, aan welke voorwaarden deze moet voldoen en keur vanuit dit begrip de aanslagen in New York, Madrid en Londen af. Netwerken in Nederland hebben zich meer en meer gedistantieerd van het jihadi-discours en onder andere de Hofstadgroep. Salafistische predikers voelen zich ervoor verantwoordelijk de zogezegde onwetendheid onder moslims weg te nemen over het onderwerp jihad door erover les te geven. De prediker Abou Ismail vertelt over de jihad:

‘Al Djihaad is een daad van aanbidding. En een daad van aanbidding gaat natuurlijk gebukt onder een aantal strikte regels die door Allah zijn voorgeschreven. Het is niet aan jou of aan mij om te bepalen wanneer het tijd is om te gaan strijden. (...) Nee, dat is reeds bepaald door Allah en daar dienen wij ons aan te houden. Waarom zeg ik dit? Omdat vandaag de dag heel veel mensen deze beladen term of deze beladen definitie aanhalen en er mee aan de haal gaan, maar ze begrijpen niet wat het betekent en wat het inhoudt.(...) Een aantal onwaarheden over de djihaad, de gewapende strijd, één van de grootste leugens die door diegene die de islam niet gunstig gezind zijn en die door hun verspreid wordt, is de onwaarheid dat de moslims de mensen de islam met het zwaard hebben opgelegd. Dat is grote onzin, absoluut. Dat geldt misschien wel voor andere ideologieënn, dat geldt misschien wel voor anderen religies, maar niet voor de islam. Waarom? Heel simpel: omdat Allah ons zoiets verbiedt in de Koran. Dat jij mensen dwingt om moslim te worden. Dat kan niet. Het geloof is een zaak tussen de dienaar en zijn heer. Met andere woorden: de aannamer van het geloof zou niet uit vrije wil zijn gebeurd. En dergelijke mensen verwijzen wanneer zij de discussie met het aangaan naar de status van de djihaad in de islam. Wat ze niet schijnen te begrijpen is dat al djihaad niet in het leven is geroepen om de mensen onder dwang of door toepassen van geweld tot de islam te bekeren. (...)’

Quiëtistische en politieke salafi’s gebruiken drie argumenten om het jihadi-discours te weerleggen. Ze wijzen de jihad niet om principiële redenen af. Zij zien net als de jihadi’s de jihad als onderdeel van hun religie. Ze vinden om onderstaande drie redenen de jihad op dit moment niet opportuun. Het gaat hierbij dus om pragmatische argumenten, niet om principiëel inhoudelijke standpunten tegen de jihad.

- **Argument 1:** Jihad is om fitna te voorkomen, de huidige strijd veroorzaakt juist fitna.

---

199 Abou Ismail Les 60: Het voorschrijven van de Djihaad.
De salafi’s van de onderzochte netwerken stellen dat de gewelddadigheden van jihadistische groepen het ware doel van de jihad voorbij schieten. Het ware doel is volgens hen om fitna te voorkomen. Fitna wordt bedoeld als betekenis van het dwingen van moslims om in shirk te vervallen of hun geloof te verlaten.

‘Het gaat niet alleen over het bloedvergieten, het gaat niet alleen om het strijden. Het gaat namelijk om het doel. En het doel zo staat in de Koran, het doel is eigenlijk om el fitna te voorkomen of el fitna weg te nemen. El fitna slaat hier eigenlijk op het dwingen van mensen om shirk te plegen, het dwingen van mensen om het geloof van Allah te verlaten. Daarvoor is al djihaad in het leven geroepen. (…)’

Fawaz Jneid wijdde een vrijdagspreek aan het bekritiseren van jihadistische groepen en hij richtte zich hierbij vooral tot Osama bin Laden en Al Qaida. Hij beticht hen er in felle bewoordingen van de islam te misbruiken en zwakte en fitna te veroorzaken onder de moslimgemeenschappen. Fawaz Jneid stelt ook dat gewelddadige actie alleen maar zal leiden tot nog meer rampspoed en zoals hij zegt fitna. Fitna heeft hier de betekenis van wanorde en verdeeldheid van de moslimgemeenschap. Hij stelt dat de jihad alleen gevoerd mag worden als deze eenheid en rust brengen in de gemeenschap.

‘Wij voeren alleen strijd wanneer dit leidt tot eenheid van de gemeenschap, opheffing van polytheïisme en ongelooft en de godsdienst geheel voor Allah is. Maar wanneer de strijd tot meer verdeeldheid leidt onder de moslims, de vijand in staat stelt om nog meer onrecht en agressie te begaan jegens de moslimgemeenschap en de seculiere leiders in de kaart speelt om de moslimgemeenschap nog meer te verscheuren, dan is deze strijd een fitna te noemen en leidt dit mogelijk tot nog meer misdaad. (…) Zo hebben wij tegenwoordig de islam te zijn en de naam Al Qaida draagt. Zij behoort tot de meest verdorven groeperingen. Een groepering die beweert jihadistisch te zijn en de naam al Qaida voor zich neemt. En Allah weet het beter. (Sjeik Mohammed ibnoe Saalih al-Oethaymien Madjmoe Fatawa)’

Fawaz Jneid stelt hiermee dat de gewelddadigheden door zogenaamde jihadi-strijders in de VS, Europa, maar ook in islamitische landen geen ware jihad is, omdat het fitna veroorzaakt in plaats van voorkomen of wegneemt. Verdeeldheid beschouwen salafi’s als één van de oorzaken van de problemen in de moslimgemeenschappen. Verdeeldheid verzwakt de gemeenschap, stellen de predikers.

‘Tenslotte, het is belangrijk om de harten te verenigen en om toenadering tot elkaar te zoeken. We weten allen dat de vijanden van de Islam, zowel degenen die hen vijandigheid openlijk uitdragen als degenen die deze verborgen houden, ons graag verdeeld zien. Het streven naar eenheid is dan ook een kenmerk van de geredde groep. En Allah weet het beter. (Sjeik Mohammed ibnoe Saalih al-Oethaymien Madjmoe Fatawa)’

Al Waqf organiseerde een driedaagse conferentie met als thema het Koranvers, waarin staat dat de moslimgemeenschap een eenheid moet vormen.

‘En neem toevlucht tot (houd vast aan) het touw van Allah (dat wil zeggen de Koran, Allahs verbond), jullie allemaal, en wees niet onderling verdeeld. (Soerat alimraan 3, aya 103)

---

201 De precieze datum van de vrijdagspreek is mij onbekend, maar de opname ervan heb ik in 2009 op de website gezien, zie noot 44.
Hoewel salafi’s streven naar meer ‘eenheid in de groepen’, is er juist sterke verdeeldheid binnen de salafi-beweging. Er zijn verschillen tussen salafi’s in standpunten over politieke innenging, loyaliteit aan geleerden, de positie van een islamitische staat en daarmee het samenhangende onderwerp jihad. Fawaz Jneid wijst naast het ‘ware’ doel van jihad in zijn pogingen om de jihadi’s te weerleggen, ook op de in zijn ogen alleen maar verslechterde situaties van moslims in het westen sinds de aanslagen in New York, Madrid en Londen. In deze stellingname spreekt hij zich in zeer felle bewoordingen uit tegen Osama bin Laden en Al Qaida en alle anderen die geweld plegen in naam van de islam, en daarmee de islam in een slecht daglicht stellen.


In zijn weerlegging benadrukt hij ook dat de moslims een verbond zijn aangegaan met de landen waar zij wonen, waardoor zij bescherming van de staat genieten die zij niet mogen misbruiken.

‘De moslims maken tegenwoordig deel uit van de Westerse samenlevingen. Als een moslim deel uit maakt van een bepaalde samenleving dan dient hij de veiligheid en vrede daarin te handhaven. (…) Bovendien buigt de veiligheidsdienst zich over de handhaving van de veiligheid van eenieder. Stel je voor dat iemand van plan is om onze moskeeën, vrouwen of kinderen schade te berokkenen dan is het haar plicht om ons te beschermen als ook anderen. Het is onmogelijk dat ik veiligheid voor mezelf wens en terreur en angst voor een ander. Het is dus onmogelijk iets voor zelf te wensen wat ik een ander misgun. Dat is onlogisch."

Het uitvoeren van de jihad in de huidige tijd speelt volgens deze argumentatie, de ‘vijanden van de islam’ alleen maar in de kaart en veroorzaakt nog meer onderdrukking van moslims door represieve maatregelen van de autoriteiten, waardoor mogelijk zelfs de da’wa onmogelijk kan worden gemaakt (zie ook Wiktorowicz, 2005b: 225).

- **Argument 2: Oproep tot jihad is voorbehouden aan bestuurders en rechters van islamitische landen**

Quiëtistische en politieke salafi’s betichten jihadi’s ervan de jihad als een verplichting van elke moslim (fard ‘ayn) te beschouwen, waarbij een bevel van een islamitische leider niet nodig is. De offensieve jihad wordt in de islam als fard kifaya beschouwd, dat wil zeggen dat de verplichting ervan bij de gemeenschap als geheel berust, zodat

---

de uitvoering slechts bij een groep ligt en de individuele verplichting vervalt. De defensieve jihad wordt echter in de islam wel als individuele plicht beschouwd (Wagemakers, 2010; Wagendonk, 1994b). Quiëtistische en politieke salafi’s stellen echter dat jihad alleen onder bevel van een islamitische leider kan plaatsvinden onder de vlag van een islamitische staat. Bovendien gaat de discussie tussen de verschillende salafi’s over de manier waarop gereageerd moet worden wanneer de islam of moslims aangevallen worden en wanneer dat het geval is. Het gaat dan over de defensieve jihad, die voor elke moslim individueel een verplichting is. Quiëtistische en politieke salafi’s vinden dat aan onder meer de voorwaarde moet worden voldaan dat een leider van een islamitisch land opdracht heeft gegeven tot de jihad. Jihadi’s bestrijden dit argument. Omdat jihadi’s vinden dat alle leiders gecorrumeerd zijn, is toestemming van leiders voor de defensieve jihad niet nodig. Salafistische voorlieden die gelieerd zijn aan salafistische organisaties, stellen dat jihad een taak is van een moslimleider die aan een islamitische staat verbonden is. Een willekeurig individu kan niet op eigen initiatief een heilige strijd aangaan.

‘Maar ik heb altijd gezegd dat de moord van Mohammed B. niet mocht. Van Gogh viel de islam aan en daarom is hij voor mij een crimineel. Maar wij moslims hebben niet het recht om iemand te vermoorden of te molesteren. (...) Niemand mag eigen rechter spelen. Het recht is een taak van de overheid. Daarom heb ik zo’n moeite met de Hofstadgroep en met andere groepen die onder de noemer ‘terroristisch’ vallen. Die staan moord en bomaanslagen toe. Dat mag gewoon niet. De Koranteksten over oorlog en vrede zijn bedoeld voor, en gericht aan, bestuurders en niet voor burgers.’

Salafi’s stellen dus dat een gelovige nooit het recht in eigen hand mag nemen, ook niet als het gaat om jihad.

‘Al met al is het onmogelijk om in één artikel volledig in te gaan op alle voordelen die de jihad met zich meebrengt. Wat de aanslagen daarentegen betreft die door sommige islamitische groeperingen werden gepleegd zoals in New York, Londen en Madrid, dit heeft niets van doen met de jihad waar wij het over hebben gehad. Jihad is immers een specialisme dat voorbehouden is aan de islamitische gezaghebber en de legerbevelhebbers. Deze aanslagen zijn niets anders dan verschrikkelijke wandaden die door sommige islamitische groeperingen worden gepleegd uit inspiratie die zij hebben opgedaan bij linkse splintergroeperingen die in de vorige eeuw dit soort werkwijzen hebben geïntroduceerd. Het is uitdrukkelijk niet de bedoeling deze wandaden te verwarren met de jihad in de islam.’

In dit citaat wordt naast het argument van verantwoordelijkheid van gezaghebbers ook het argument genoemd dat de strategie van jihadi’s niet-islamitisch is en een vorm van religieuze innovatie (bid’a).

- **Argument 3: Positie van moslims is te zwak om jihad te voeren**

Een belangrijk argument van salafi’s om jihadi’s te weerleggen is te wijzen op de slechte toestand van de moslims van deze tijd. Voordat de jihad toegestaan is, moet volgens deze argumentatie de umma eerst andere fases van ontwikkeling doormaken, door tarbiyah (opvoeding en educatie) en tasfiya (zuivering van geloof van onislamitische praktijken). Deze manier van verandering gaat over de individuele en persoonlijke transformatie. Ze vinden dat de positie van de moslims in de huidige tijd vergelijkbaar is met de toestand tijdens de eerste jaren van Mohammed waarin hij de


208 Begrippen zijn in hoofdstuk 6 al uitgelegd.
islamitische missie met name middels de (geweldloze) *da'wa* ten uitvoer bracht. Er wordt dan gerefereerd aan de Meekkaanse verzen van de Koran waarin *jihad* wordt aangehaald als het geweldloos streven, middels wijsheid en *da'wa* (Wagemakers, 2010: 53; Wiktowicz, 2005b: 224-225, 229). *Jihadi’s* zijn daarentegen van mening dat de *da'wa* en de *jihad* even belangrijk zijn, hoewel ook *jihadi’s* onderling discussiëren over wanneer *da'wa* dan wel *jihad* wenselijk is (Wagemakers, 2010).

Salafistische predikers klagen over jongeren die onwetend zijn over de *jihad* en met hun daden en opvattingen het imago van de islam ‘besmeuren’. Quitéistische en politieke salafistische predikers hebben er moeite mee bepaalde groeperingen te typeren als jihadistisch, omdat ze immers in hun ogen een verkeerd begrip hebben van *jihad*. Hierbij distantiëren zij zich van de ideeënn van onder andere de Hofstadgroep die sympathiseert met jihadistische groeperingen. Ze klagen over jongeren die de mond vol hebben van *jihad* maar er geen praktiserende levensstijl op na houden. Suhayb Salam roept op om politieke zaken geen prioriteit te geven:

‘Allah vraagt aan jou om je niet bezig met zaken waar je geen kennis over hebt. Ik hoor jongeren over de politiek praten, over Bush, Irak, Taliban, alsof zij wereldleiders zijn. Of iemand die zegt dat de islamitisch leiders zich niet aan de Koran houden. Terwijl deze persoon of zijn vrouwen of kinderen slechte dingen doen. Neem afstand van zaken waar je niks mee te maken hebt. (…) Kijk eerst naar jezelf.’ (Suhayb Salam

Predikers geven aan ervan te schrikken met welke vragen jongeren rondlopen. Ook hier zien ze weer islamitische educatie als de oplossing voor de onwetendheid over *jihad*. Abdurrahim over zijn lessen over de *jihad*:

‘De *fiqh* van *jihad* is zeer uitgebreid. Dus ik moet hun de fouten uitleggen. Ik zie dus de noodzaak in van deze lessen, tegelijkertijd is het een wezenlijk onderdeel van de religie. *Jihad* is een verplichting. Je moet daar kennis over opdoen en dan weet je dat je aan vele voorwaarden en eisen moet voldoen. Sommigen denken echt dat als je op *jihad* gaat dan dat je dan met een touringcar wordt afgezet en in een hotel overnacht. (…) Ik zeg ook altijd: zorg eerst maar eens dat je vijf keer per dag bidt en op tijd! Er zijn vele voorwaarden. Als ik die lessen niet geef dan doet iemand anders het wel. En daarbij heb ik ook grenzen die anderen niet hebben. Ik heb de aanslagen in New York, Londen en Madrid afgekeurd. Ook vind ik dat geweld tegen onschuldige mensen, vrouwen en kinderen verboden is. (…) Eigenlijk alle mensen die zich niet inzetten in de strijd, iedereen die zich niet actief inzet in oorlog. Ook mensen die werken op het land, arbeiders dus en mensen die met aanbidding bezig zijn, bijvoorbeeld monniken in een klooster. Bij je dagen van *jihad* moet je de voor- en nadelen afwegen. Mohammed B. heeft alleen maar avarechts gewerkt. Ik schrijf liever een boek.’

Hoewel salafi’s stellen dat moslims het recht en de verplichting hebben om zich te verdedigen wanneer zij aangevallen worden (defensieve *jihad*), keren zij zich tegen gelovigen die op eigen initiatief op *jihad* gaan in landen zoals Palestina en Afghanistan om daar bijvoorbeeld een zelfmoordaanslag te plegen. Ze vinden dat niet de taak van moslims in Nederland. Wel roepen zij op de slachtoffers in deze gebieden te steunen en smeekbedes voor hen te doen. Het wordt daarbij echter niet altijd duidelijk hoe je als moslim kan steunen. Ook salafi’s, die *jihadi’s* weerleggen, voelen zich dus solidair met moslims, die in conflicten betrokken zijn. In smeekbedes in de moskee wordt regelmatig steun betuigd aan de moslimslachtoffers van deze

---

209 Salafi’s gebruiken daarom zelf meestal niet de term *jihadi* (zie ook Hegghammer, 2009: 246). In deze studie gebruik ik de term descriptief om gewelddadige en niet-gewelddadige salafi’s te kunnen onderscheiden.

210 Lezing ‘De verheven ambitie’ van Suhayb Salam in Nour moskee te Roermond, 6 april 2008.

211 Parafrasering van persoonlijke communicatie.
conflicten. Salafi’s gebruiken bij de weerlegging van jihadi’s de fatwa van de Saoedische geleerde Utaymin om jihad in deze tijd af te keuren.

‘Voorwaar in onze hedendaagse tijd is het onmogelijk geworden om de jihad op de weg van Allah met het zwaard en dergelijke uit te voeren, omdat de moslims economisch en ethisch zwak zijn! En omdat zij niet de feitelijke oorzaken voor het verkrijgen van overwinning in acht hebben genomen. En tevens omdat zij landelijke verdragen en overeenkomsten (met niet-moslimlanden) zijn aangegaan. Hierdoor blijft er dus niets anders over behalve de jihad door middel van ‘uitnodigen naar Allah’ gebaseerd op kennis!’

In deze uitspraak wordt een pragmatische reden aangehaald om niet deel te nemen aan de gewelddadige jihad, daar het volgens de geleerde de moslimgemeenschap geen voordeel zal opleveren. Da’wa wordt als enige middel in ‘strijd op de weg van Allah’ beschouwd. Salafi’s wijzen jihad dus niet af, maar zien het als een laatste fase van ontwikkeling zodra de moslimgemeenschap een eenheid vormt en sterk genoeg is. De hedendaagse moslimgemeenschap is echter te zwak om jihad te voeren. Gelovigen zouden eerst in spiritueel opzicht voorbereid moeten zijn (Wiktorowicz, 2005b: 224-226).

De weerlegging van jihadi’s wordt veelvuldig door de predikers van de onderzochte netwerken gebruikt om radicalisering onder hun aanhang te voorkomen of weg te nemen. Onder de salafi-gelovigen en bezoekers van de salafistische organisaties vind ik deze argumentatie inderdaad terug.

Argument 1:
‘De daad van Mohammed B. dat werkt alleen maar averechts! Hoeveel moslims zaten er in de WTC-torens? En vrouwen en kinderen mogen ook nooit omkomen. Mijn idee is, bevecht de Amerikanen in Irak of zo maar niet in de VS. Welke overlevering hebben zij gebruikt om 11 september te rechtvaardigen? Ik snap het niet. (Nawal)

Argument 2:
Maar laten we wel duidelijk zijn. Jihad is een verplichting in de islam. Moslimmannen hier in Nederland zouden en masse naar Palestina moeten gaan. Maar de verplichting van jihad is allereerst bij de Arabische en islamitische leiders.’ (Naval)

Argument 3
‘Ik vind het erg dat jihadisten zoals de Hofstadgroep hun innerlijke agressie gerechtvaardigd zien in de islam. Het zijn jongens die stoer willen doen, maar niet eens bidden om maar wat te noemen. Ook die jongens die dan naar Kashmir gaan of ik weet niet waar, wat hebben jullie daar te zoeken?’ (Yasmina)

Salafi-gelovigen en bezoekers voelen zich (soms sterk) betrokken in de conflicten waarbij moslims betrokken zijn, en interpreteren deze soms als conflicten waarbij een islamitisch en ongelovig kamp tegenover elkaar staan. Er wordt veelal een onderscheid gemaakt, net als in de weerlegging tussen de defensieve jihad in conflictgebieden en de jihad in westere landen zelf.

‘Ik zie Afghanistan als onderdeel van de propaganda tegen de islam in Nederland. Als je het er niet mee eens bent, ga dan vechten tegen de Nederlandse soldaten maar niet tegen de Nederlandse burgers hier.’ (Sohayl)

Het onderwerp jihad leeft dus ook sterk onder de gelovigen. De weerlegging van het jihadi-discours wordt beschouwd als een matiging van de salafi-predikers in Nederland. Predikers kregen niet alleen kritiek te verduren van buitenstaanders. Uit de

moslimgemeenschappen kwam kritiek op de scherpe preken en op radicale moslims die in de netwerken actief waren. Salafistische organisaties hebben na de publieke discussies en zeker na de moord op van Gogh tientallen initiatieven genomen om radicalisering onder hun achterban tegen te gaan. Critici stellen echter dat deze salafistische predikers met gespleten tong spreken als het om de jihad gaat. Ze stellen dat ze, na alle negatieve publiciteit, hun toon gematigd hebben in hun publieke optredens, maar achter de schermen nog steeds geweld propageren of alleen tijdelijk uit pragmatisch oogpunt gematigder zijn geworden. Dit eerste argument is niet houdbaar aangezien salafi’s elkaar voortdurend de maat nemen als het gaat om de juiste theologische benaderingen. Een prediker kan het zich -wil hij of zij haar status behouden als oprechte moslim- niet veroorloven om een dubbele boodschap te verkondigen. Wel is het zo dat de salafi’s inderdaad de jihad alleen om pragmatische redenen afwijzen. Wanneer ze de jihad wel opportuun achten, is dan de vraag. Of zullen ze overgaan op een principiële stellingname tegen de jihad? Door de meer gematigde opstelling van de salafi’s hebben leden van de Hofstadgroep afstand genomen van bepaalde netwerken waaronder de As-Soennah moskee en Fawaz Jneid, omdat zij van koers zouden zijn gewijzigd onder druk van buitenaf. Let wel, de jongeren van het Hofstadnetwerk waren voorheen betrokkenen in de Nederlandse netwerken van dit onderzoek. Maar zij hebben zich door teleurstelling in de salafistische organisaties later gedistantieerd en waren er ook niet meer welkom. De Hofstadgroep raakte meer en meer overtuigd dat geweld de enige manier was om in actie te komen (De Koning & Meijer, 2011). Gelovigen die jihadistische opvattingen hebben, mijden de salafistische organisaties veelal en bekritiseren de predikers die eraan verbonden zijn. Meestal wordt deze jongeren de toegang geweigerd tot deze moskeeën en organisaties, wanneer zij hun opvattingen openlijk uiten. Hoewel quiëtistische en politieke predikers zich keren tegen jihadi’s en personen die sympathiseren met jihadistische opvattingen, is in de dagelijkse realiteit de scheiding tussen deze groepen niet altijd even eenduidig. Er zijn dus ondanks de weerleggingen van de quiëtistische en politieke predikers toch salafi’s met jihadistische sympathieën die zich in en rondom de onderzochte salafi-organisaties bewegen. Deze gelovigen tonen bijvoorbeeld begrip voor de frustratie van Mohammed Bouyeri. Ondanks dat vinden velen van hen zijn daad niet verstandig en islamitisch niet juist. Vooral jonge gelovigen kunnen de jihad-strijders in de wereld sterk romantiseren en idealiseren, maar dat betekent niet dat zij actief bezig zijn met de (ondersteuning van de) jihad. Ze omarmen deze opvattingen wel, maar voelen zichzelf vaak niet geroepen om deel te nemen aan een strijd. Soms is het gevoel van onrechtvaardigheid onder gelovigen zo groot dat geweld als legitiem middel wordt beschouwd en gelovigen radicaliseren. Het taalgebruik van gelovigen kan dan gekenmerkt worden door veel religieuze terminologie in dichotome tegenstellingen.

‘De baard van mijn man is een herkenningspunt. Hij volgt daarmee het voorbeeld van de Profeet in zijn uiterlijk. Maar daarnaast maakt het een onderscheid tussen hem en de kuffar. Wij hebben haat tegen de kuffar maar zij hebben net zo goed haat tegen ons. Maar wij treden niet naar buiten met onze haat, dat doen zij wel voortdurend op tv en overal.’ (Leila)

‘Irak en Afghanistan daar verkeren mannen en vrouwen in staat van oorlog. Als je daar naar toe wil om je zelf op te blazen dan zeg ik ga je gang. Help de mensen die het nodig hebben daar. Dit is mijn persoonlijke mening, maar ik heb er geen kennis over. Sterven omwille van Allah is het beste wat je kan doen; het neerhalen van ongelovigen. Ze worden daar toch afgeslacht door ongelovigen?’ (Diana)

Onder deze meer radicale salafi’s, is er solidariteit met internationale gevangenen die beschuldigd worden van terrorisme en sympathie voor jihadistische opvattingen. Ze
voelen zich solidair met personen van de Hofstadgroep en vinden dat Mohammed Bouyeri er goed aan heeft gedaan om Theo van Gogh te vermoorden. Ze vinden dat er een wereldwijde oorlog tegen de islam gaande is. In Nederland komt dit volgens hen bijvoorbeeld tot uiting in het bestaan van de gevangenis in Vught. Ze zien de gevangenen daar als politieke gevangenen en vergelijken hun omstandigheden met die in Guantánamo Bay. Ze noemen het Guantánamo Vught. Ze voelen zich sterk betrokken bij de conflicten in Irak, Palestina, Tsjetsjenië en Somalï en zien het als gebieden waar een *jihad* wordt gevoerd tegen de *kuffar*. Ze romantiseren de islamitische strijders, de *mujahidin*. Ze stellen dat christenen een kruistocht voeren, gesteund door Israël, tegen de islam en geloven sterk in complottheorieën waarin joden als vijand worden gezien. Deze salafi’s vinden dat de islam op alle manieren verdedigd dient te worden en sommigen van hen vinden ook dat Nederland in staat van oorlog is, omdat zij de conflicten steunen. Volgens hen is er dus ook *jihad* in Nederland van toepassing.

‘Ik ben in oorlog met de staat Nederland. Als ik nog recht zou hebben op een studiebeurs dan neem ik deze aan als *ghanima* (oorlogsbuit).’ (Abdurrahim)

Deze salafi’s die door *jihadi’s* geïnspireerd zijn vinden dat de *jihad* niet alleen toebehooft aan moslimleiders. Individuen kunnen volgens hen op eigen houtje de strijd aangaan, zonder autoriteit van bijvoorbeeld een islamitisch land. Conflicten plaatsen zij in het kader van een religieuze strijd waarbij ongelovigen gelovigen bevechten. Deze gelovigen die sympathiseren met jihadistische opvattingen zullen in de salafistische organisaties echter niet te koop lopen met deze opvattingen om discussies of weigering van de toegang te voorkomen. Ze hebben weinig binding met de organisaties. De salafistische organisaties en predikers doen veel pogingen om deze radicalisering -waarbij politieke rechten niet gerespecteerd worden en geweld in Nederland wordt toegestaan- tegen te gaan. Bij salafi’s die een sterke binding hebben met een salafistische organisatie is niet of nauwelijks sprake van delegitimering van het politiek bestel en sterk dichotome denkbeelden. Zij respecteren ondanks de gepercipieerde verhevenheid van de islam de politieke rechten in Nederland en wijzen geweld af, op voorwaarde dat zij de islam in vrijheid kunnen beleven. De salafistische organisaties proberen radicalisering in toom te houden. Dat neemt niet weg dat zich in en rondom de salafi-netwerken gelovigen bewegen die wel sympathiseren met deze groepen en geweld legitimeren.

**7.6 Conclusie**

Quiëtistische en politieke salafi’s respecteren de democratische wetgeving en de geldende politieke rechten in Nederland en procedurele onafhankelijkheid als het gaat om hun (politieke) ambities en opvattingen, maar doen dit om pragmatische redenen die zij met religieuze argumenten onderbouwen. Ze onderwerpen zich aan de democratische wetgeving, waarmee zij het democratisch bestel legiteren. Hun houding ten aanzien van gehoorzaamheid aan de democratie is echter voorwaardelijk. De vraag blijft of dit pragmatisme in de toekomst zal overgaan in een principiële stellingname.

Quiëtistische en politieke salafi’s streven niet naar de invoering van de *shari’a* in Nederland, die op bepaalde punten geen ruimte biedt aan de autonomie van het individu. De voorhoede van de salafi-beweging in Nederland bestrijdt groeperingen die dit streven wel hebben. Deze groeperingen respecteren geen procedurele
onafhankelijkheid in hun werkwijze doordat zij (verbaal) geweld gebruiken. Deze niet-democratische middelen worden sterk afgekeurd door deze elite.

Er wordt opgeroepen om de politieke rechten in Nederland te respecteren en op te eisen wanneer de rechten van moslims worden geschonden. Ook wordt er opgeroepen om op een niet-gewelddadige manier te reageren op aantijgingen, beledigingen en gewelddadigheden tegen moslims. Hiervoor worden voornamelijk religieuze middelen aangedragen. Deze middelen respecteren de geldende politieke rechten in Nederland en procedurele onafhankelijkheid, maar bevorderen tegelijkertijd niet de civic competence. Emigratie en afzijdigheid zijn een uiting van politieke distantie en isolement. De andere besproken middelen zijn politiek neutraal. Alleen het gebruik van zeer felle smeekbedes kan dermate beledigend zijn dat zij de politieke rechten van andersdenkenden in gevaar brengen en breken met procedurele onafhankelijkheid, doordat ze een vorm van verbaal geweld kunnen zijn en toehoorders ze ter inspiratie kunnen gebruiken om andersdenkenden schade te berokkenen.

Politieke deelname is gunstig voor het ontwikkelen van civic competence. De mate en vorm van politieke deelname is echter een belangrijk discussiepunt in de salafi-beweging, waardoor er groteverscheidenheid is in de politieke betrokkenheid van salafi’s en dus in de aanwezigheid van deze conditie voor de autonomie. Het is voor de autonomie van het individu wel gunstig dat er meningsverschillen bestaan binnen netwerken.

De gewelddadige jihad voldoet uiteraard niet aan de voorwaarden voor exitmogelijkheden. De jihad als gewelddadig middel om de islam te beschermen, te verdedigen en te verspreiden wordt door de quiëtistische en politieke salafi-predikers in de context van Nederland sterk afgekeurd en niet toegestaan, vanuit pragmatische maar niet principiële redenen. De salafistische organisaties zetten zich op vele manieren in om geweldslegitimatie tegen te gaan. Niettemin bevinden zich in en rondom de salafi-netwerken gelovigen die wel met jihadistische opvattingen sympathiseren, geweld legitimeren en dus autonomie als democratische kernwaarde schenden.

Het respecteren van het democratische gezag (zij het voorwaardelijk), het niet willen invoeren van de shari’a, het niet-gewelddadig reageren op kritische uitletaten over de islam en het niet oproepen tot de jihad zijn gunstige condities voor exitmogelijkheden en daarmee voor autonomie. De politieke afzijdigheid van sommige salafi’s, zij het door niet deel te nemen aan het politiek bestel of niet op politieke wijze te reageren op onvrede, breekt niet per definitie met de voorwaarden van exitmogelijkheden maar bevorderen deze ook niet, omdat civic competence niet kan worden aangeleerd en isolement het gevolg kan zijn.
Hoofdstuk 8 Participatie en autonomie


8.1 Inleiding

Autonomie, binding en isolement

Sterke binding met een beweging draagt bij aan duurzame participatie (Klandermans, 2004; Tilly, 1978). Bij een sterke binding met de salafi-beweging kunnen de kosten van uittreding groot zijn. Iemand kan bijvoorbeeld door zijn of haar betrokkenheid sociale relaties hebben opgebouwd die verloren gaan wanneer hij of zij uittreedt of kritiek uit (gedeeltelijk uittreedt). De mate waarin een organisatie invloed (of dwang) kan uitoefenen op een individu hangt af van de mate waarin dit individu zich aan deze organisatie verbindt. Meerdere factoren kunnen de verbinding met een beweging versterken: vriendschapsrelaties, rituelen, ideologie, leiderschap (Downton & Wehr, 1998; Mannarini & Fedi, 2011; Snow et al., 1980). Kanter maakt onderscheid tussen affectieve, instrumentele en morele processen die binding aan de utopische beweging bewerkstelligen. In dit hoofdstuk ga ik in op de sociale dimensie van binding.

Een utopische beweging verbindt haar participanten met de beweging door relaties binnen en buiten de groep te reguleren en relaties buiten de groep te ontmoedigen (Kanter, 1972). In hoeverre gebeurt dit binnen de salafi-beweging? Bovendien kan het

opbouwen van een groepsidentiteit door uniforme groepsuitingen (bijvoorbeeld door kleding en taal) grenzen opwerpen tussen in- en outsiders en daardoor de kosten van uittreding groter maken. Is er een uniforme groepsidentiteit in de salafi-beweging? Ten slotte probeert de utopische beweging de binding van participanten te verhogen door hen te isoleren van de buitenwereld en zoveel mogelijk binnen eigen kring te organiseren, waardoor een sterke mate van zelfstandigheid bereikt wordt. De focus is gericht op het gemeenschapseleven en daarmee op relaties binnen de utopische gemeenschap die scherpomlijnde grenzen kennen. Deze factoren versterken de binding van individuele leden met de utopische gemeenschap en vergroten daarmee de kosten van uittreding. Komt er segregatie voor onder salafi’s?

Isolement en sociale relaties

Allereerst kan er isolement in sociale relaties met familie en vrienden zijn, wanneer het contact zich beperkt tot gelijkgezinde familieleden en vrienden. Er is sprake van isolement als mensen alleen nog contact onderhouden en relaties opbouwen met gelijkgezinde familieleden en vrienden. Er zijn weliswaar relaties, maar er is isolement ten opzichte van andersdenkenden. Er is dan exclusiviteit voor wat betreft sociale relaties in plaats van inclusiviteit. Exclusiviteit hangt samen met geslotenheid, afzijdigheid, en afzondering van andersdenkende familieleden en vrienden. Uniformiteit van een sociaal netwerk staat op gespannen voet met de autonomie van het individu in dit netwerk, omdat uittreding aanzienlijk moeilijker is dan bij pluriforme sociale netwerken. Er is immers geen contact met alternatieven en kennis van en de beschikbaarheid van deze alternatieven wordt beperkt. Die beschikbaarheid en kennis van alternatieven is namelijk een belangrijke voorwaarde voor het bestaan van exitmogelijkheden, die de autonomie van een participant in een niet-autonome cultuur beschermen. Voorts werpt exclusiviteit een drempel op voor uittreding. Als iemand uittreedt, verliest hij zijn sociale relaties die exclusief aan gelijkgezinden zijn voorbehouden. Er treedt dan een alles of niets situatie op. De kosten van uittreding zijn in dat geval groot. In het kader van de bescherming van de autonomie van een participant in een beweging die autonomie niet als belangrijke waarde omarmt, is het belangrijk dat deze niet alleen sociale relaties onderhoudt met gelijkgezinden maar ook met andersdenkende.

Isolement en maatschappelijke participatie

Isolement kan zich naast exclusiviteit van sociale relaties ook manifesteren in afzijdigheid en afzondering van maatschappelijke participatie. Er is dan sprake van maatschappelijke segregatie. Maatschappelijke participatie leg ik hier uit als het hebben van een baan en/of het volgen van onderwijs in omgevingen die niet exclusief toegankelijk zijn voor gelijkgezinden. De keuze voor maatschappelijke participatie kan uiteraard verlies van autonomie zijn wanneer deze participatie ertoe leidt dat iemand niet conform een bepaalde geloofsbeleving kan leven (bijvoorbeeld een niqab dragen, weigeren handen te schudden).

Maatschappelijke participatie in de vorm van het hebben van een baan en/of het volgen van onderwijs stelt iemand in staat om naast zijn sociale relaties met vrienden en familie, relaties aan te gaan met bijvoorbeeld collega’s, studiegenoten, buurtgenoten en klanten én kennis op te doen van de maatschappij met haar geldende politieke rechten. Hierdoor heeft iemand die maatschappelijk participeert in tegenstelling tot iemand die zich afzondert meer toegang tot alternatieven, en toegang tot kennis van haar of zijn politieke rechten hetgeen bijdraagt aan civic competence. Dit zijn twee belangrijke voorwaarden voor exitmogelijkheden die de autonomie van een individu in een niet-autonome omgeving beschermen. Daarnaast werpt segregatie een drempel op tot uittreding omdat een persoon sociaal en financieel afhankelijk kan worden van gelijkgezinden. Kennis van politieke rechten is echter niet voldoende om te spreken van civic competence. Politieke rechten en waarden moeten niet alleen gekend worden, zij moeten gerespecteerd worden. Het aangaan en onderhouden van contacten buiten de eigen kring van gelijkgezinden is verkeren in een omgeving waarin politieke waarden en vaardigheden aangeleerd kunnen worden (Fennema &
Onderwijs wordt in de literatuur als cruciaal beschouwd in het aanleren van politieke deugden en minimale condities voor autonomie, waarbij bijzonder of privaat onderwijs en vrijwilligheid van onderwijs geproblematiseerd worden en wordt gepleit voor een verplicht onderdeel ‘civic education’ in het curriculum van algemeen onderwijs (Barry, 2001: 238-249; Spiecker et al., 2006; Reich, 2002). Reich pleit voor ‘multicultureel onderwijs’ waarbij leerlingen minimale condities voor autonomie aanleren door in de eerste plaats in aanraking te komen met verschillende culturele waarden en praktijken en door op de tweede plaats kritische en onafhankelijke reflectie te leren. Daarnaast stelt hij dat onderwijs politieke waarden moet aanleren (Reich, 2002: 132-137). De achtergrond van het belang van onderwijs dat condities aanleert voor autonomie, is de kritiek op het multiculturalisme waarbij ouders de vrijheid hebben om hun kinderen naar eigen inzicht op te voeden en te onderwijzen in eigen scholen. Deze vrijheid kan ervoor zorgen dat de autonomie van kinderen onder druk komt te staan wanneer zij onderwezen worden conform een orthodoxe geloofsbeleving, waarbij zij afzijdig worden gehouden van andersdenkenden en politieke vaardigheden en waarden. Dit beperkt de exitmogelijkheden voor deze kinderen. Kinderen zijn extra kwetsbaar, omdat zij niet vrijwillig kiezen voor deelname aan een bepaalde groep of gemeenschap. Zij worden gesocialiseerd in deze groep. De exitopties zijn daarom minder groot dan wanneer iemand op latere leeftijd vrijwillig kiest voor deelname aan een disicplinerende omgeving (Bader, 2007; Okin, 2002). Het volgen van algemeen onderwijs heeft positieve invloed op de condities van autonomie.

Onderwijs kan daarnaast door het behalen van diploma’s de mogelijkheden tot werk vergroten. Werkomgevingen kunnen op zichzelf gunstig zijn voor de condities van autonomie. Ten eerste stelt het hebben van werk iemand in staat om financieel onafhankelijk te zijn. Op de werkvloer kan daarnaast, mits er pluriformiteit is onder de werknemers, contact plaatsvinden met andersdenkenden en kunnen politieke vaardigheden en waarden worden aangeleerd, zoals tolerantie. De werkvloer is meer dan andere sociale netwerken (zoals familie, buurt, vereniging) een plek waar politieke discussies worden gevoerd (Mutz & Mondak, 2006). De werkomgeving draagt zo bij aan het ontwikkelen van civic competence.

Isolement en participatievormen

Isolement kan zich ten slotte niet alleen manifesteren op het gebied van maatschappelijke participatie en sociale relaties, maar de salafi-beweging kan op zichzelf geïsoleerd zijn door bijvoorbeeld het voeren van een exclusieve ledenwerving of voorwaardelijk lidmaatschap. In de vorige hoofdstukken heb ik al beschreven dat de salafi-beweging in haar da’wa in principe iedereen wil bereiken en geen exclusieve werving voert. Daarnaast heb ik beschreven dat organisatievormen en het leaderschap in de salafi-beweging zo veelvormig, fluide en aan verandering onderhevig zijn, dat deze zich niet lenen voor eenduidige participatie en commitment, hoewel de exclusivistische ideologie in eerste instantie anders doet vermoeden. In dit hoofdstuk zal ik dieper in gaan op de achtergronden van en de wijze waarop gelovigen zich verbinden aan de salafi-beweging. Betekent een verbinding aan de salafi-beweging per definitie conformisme aan de geldende regels of worden de geldende regels verschillend gepraktiseerd en geïnterpreteerd? In hoofdstuk 6 ben ik al ingegaan op
het aspect van agency in relatie tot de gedragsvoorschriften. Niet alleen roept de Nederlandse context spanningen op en worden er daardoor compromissen gesloten. Ook treedt er individualisering van het geloof op, waarbij er geen simpele oppositie is tussen autonomie en conformisme. In dit hoofdstuk ga ik hier verder op in door te kijken op welke manier gelovigen zich verbinden en op welke manier die verbintenis gevolgen heeft voor hun maatschappelijke participatie en hun sociale relaties.

Ten slotte is het belangrijk om de vraag te beantwoorden wie zich aan de salafi-beweging verbinden en waarom. Is de achtergrond van de participanten uniform of pluriform? Nemen zij deel om dezelfde redenen of is er een scala aan bewegredenen om te participeren? Diversiteit in achtergrond en motivatie geeft meer ruimte aan de autonomie van de afzonderlijke participanten, terwijl uniformiteit in achtergrond en motivatie ongunstig is voor de autonomie van de afzonderlijke participanten. Wanneer participanten in aanraking komen binnen de beweging met andere denkbeelden en mogelijkheden vergroot dat mogelijk de autonomie, in tegenstelling tot de participant die in deze omgeving geen kennis kan nemen van alternatieven.

Vrijblijvendheid in participatie, diversiteit in achtergrond en motivatie van de participanten in een religieuze organisatie of beweging zijn gunstiger condities voor het bewaren van autonomie van de participant dan verplichting tot deelname, uniformiteit in achtergrond en motivatie van de participanten in een religieuze organisatie of beweging. De vraag die dan beantwoord moet worden is of de participatie in de salafi-beweging in Nederland vrijblijvend en divers is. De vraag hoe de salafi-beweging georganiseerd is, gaat hier uiteraard aan vooraf. Deze vraag heb ik al in hoofdstuk 5 beantwoord, waar ik tot de volgende conclusies kwam:

- Er bestaat een grote diversiteit in de wijze waarop de salafi-beweging zich manifesteert en organiseert.
- De organisaties zijn informeel, maar er is een ontwikkeling naar meer formele organisatiestructuren.
- De salafistische beweging is niet eenduidig hiërarchisch georganiseerd, dat wil zeggen dat de beweging niet aangestuurd wordt door één elitegroep. Desalniettemin worden daar wel pogingen toe ondernomen. De concurrentie en polemiek zijn heftig en de strijd om leiderschap heeft tot nu toe geen uitgesproken winnaar. De religieuze autoriteit is pluralistisch en competitief.
- De organisatievormen en status van de predikers zijn constant in beweging, ambigu en voorwerp van voortdurende onderhandeling waardoor er geen sprake is van eenvormig commitment, sterke mate van exclusiviteit en afzondering, hetgeen alles bijeen een analytisch gebruik van de term secte niet rechtvaardigt.
- Op bestuurlijk niveau zijn de salafistische organisaties geïsoleerd van andere islamitische organisaties. Op informeel niveau zijn er samenwerkingsverbanden, maar deze zijn niet structureel van aard.

Deze conclusies over de organisatiestructuren in de salafi-beweging zeggen echter nog niets over de manieren waarop participanten deelnemen, hun motivaties en achtergronden. Is hierbij sprake van diversiteit of uniformiteit en vrijblijvendheid of verplichting? Deze vragen zal ik in paragraaf 8.2 en 8.6 beantwoorden.

In deze paragraaf heb ik de relatie tussen isolement, participatievormen en autonomie onderzocht. Samenvattend stel ik dat diversiteit in participatie, inclusiviteit van
sociale relaties en maatschappelijke participatie gunstige condities zijn voor autonomie. Uniformiteit in participatie, exclusiviteit van sociale relaties, maatschappelijke segregatie en het opbouwen van een uniforme groepsidentiteit, zijn ongunstige condities voor autonomie. Schematisch ziet dit er als volgt uit:

<table>
<thead>
<tr>
<th>Gunstig</th>
<th>Ongunstig</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Vrijblijvende participatie</td>
<td>Verplichte participatie</td>
</tr>
<tr>
<td>Diversiteit participanten</td>
<td>Uniformiteit participanten</td>
</tr>
<tr>
<td>Diversiteit participatievorm</td>
<td>Uniformiteit participatievorm</td>
</tr>
<tr>
<td>Diversiteit groepsuitingen</td>
<td>Uniformiteit groepsuitingen</td>
</tr>
<tr>
<td>Tijdelijke participatie</td>
<td>Langdurige participatie</td>
</tr>
<tr>
<td>Inclusiviteit sociale relaties</td>
<td>Exclusiviteit sociale relaties</td>
</tr>
<tr>
<td>Inclusiviteit maatschappelijke participatie</td>
<td>Exclusiviteit maatschappelijke participatie</td>
</tr>
</tbody>
</table>

Om deze condities in de Nederlandse salafi-beweging te onderzoeken zal ik hierna de volgende vragen beantwoorden.

- Hoe verloopt het religieuze engagement en de participatie in de salafi-beweging? Is deze uniform (paragraaf 8.2 en 8.3), eenduidig en langdurig (8.6)?
- Is er isolement als het gaat om sociale relaties (8.4) en maatschappelijke participatie (8.5)?

Het is belangrijk deze vragen te beantwoorden, om duidelijk te krijgen of aan de voorwaarden van (partiële) exitmogelijkheden wordt voldaan en of er drempels (door isolement) voor uittreding zijn. Kortom: heeft de participant in de salafi-beweging voldoende ruimte om autonoom te zijn?

### 8.2 Participatie in de salafi-beweging: vermenging, afscheiding en isolement

In deze paragraaf onderzoek of er sprake is van vrijblijvende participatie, diversiteit van de achtergrond en diversiteit van de participatievormen van de participanten van de salafi-beweging. Deze condities komen ten goede aan de exitmogelijkheden die autonomie beschermen in een omgeving waarin autonomie niet als persoonlijk ideaal wordt beleefd. De salafi-beweging is niet gericht op de verandering van de samenleving als geheel, maar richt zijn focus op de transformatie van de individuele levensstijl. Binnen de beweging hecht men meer aan een oprechte en vrijwillige betrokkenheid en kwalitatieve betrokkenheid van haar participanten (Adraoui, 2009: 377). Tegelijkertijd is da’wa op iedereen gericht. Ik zal laten zien dat er hierdoor een grote diversiteit waar te nen zijn in de manieren waarop betrokkenen van de salafi-beweging participeren en zich verbinden aan de idealen van de salafi-beweging, waardoor er zowel verbindingen worden opgebouwd, als weer worden afgebroken. Eerst zal ik ingaan op de diversiteit van de participanten, vervolgens beschrijf ik de participatievormen en de motivaties om te participeren.
Diversiteit in persoonlijke achtergronden in één organisatie


In de voorgaande hoofdstukken heb ik beschreven dat de in Nederland aanwezige salafistische organisaties van het eerste niveau een quiëtistisch dan wel een politiek profiel hebben en wier voorlieden zich expliciet onderscheiden van jihadi’s. De bezoekers van quiëtistische en politieke organisaties hebben evenwel zeer verschillende achtergronden. Zo bezoeken soennitische moslims die geen salafistische geloofsovertuigingen hebben, wel eens een lezing of conferentie van een salafistische organisatie of verrichten het gebed in een salafistische moskee. Er is evenmin altijd een scheidslijn onder de salafistische stromingen wat betreft moskeegezindheid. Sommige quiëtistische moslims bezoeken bijvoorbeeld politieke organisaties en vice versa. Ook gelovigen met opvattingen die sterk beïnvloed zijn door jihadi’s en takfiri’s bezoeken de moskeeën, ondanks de oplettendheid van besturen om deze lieden buiten de deur te houden. De scheidslijnen tussen de verschillende salafi-netwerken zijn overbrugbaar en onderhandelbaar. Er zijn zelfs enkele sjiïten en koranieten die een salafistische moskee van het eerste niveau bezoeken, hoewel de salafi-beweging diversiteit in islamitische interpretaties ontkent en eenheid van ideologie en terechtwijzing eist. Deze niet-salafistische moslims zullen hierbij echter niet te koop lopen met hun verschil in religieuze achtergrond, tenzij ze expliciet uit zijn op discussie. Het beleven van de eenheid onder moslims wordt vaak als uitgangspunt gebruikt om onrust als gevolg van diversiteit in de moskee te vermijden.

‘Een sjiïtische vrouw kwam een keer naar me toe in de moskee (As-Soennah moskee) en ze feliciteerde me omdat ik de islam heb omarmd. Ik heb haar omhelzingen beantwoord (ongemakkelijk, IR). Het is moeilijk. Ik weet wel dat zij sjiït is, maar ze blijft toch mijn zuster hoewel ik hoop dat Allah haar weer zal leiden.’ (Diana, bekeerling)

Deze gebeurtenis is exemplarisch voor de manier waarop salafi’s vaak worstelen met de omgang met niet-salafistische moslims, waarbij ze schipperen tussen het in stand houden van broederschap en eenheid aan de ene kant en da’wa, terechtwijzing en zuivering aan de andere kant. De diversiteit is echter niet onbegrensd: er zijn niet-salafistische moslims die de salafistische organisaties bewust mijden. Sommige groepjes salafi’s komen bewust niet in een (salafistische) moskee, omdat ze vinden dat die niet de juiste weg volgt. Daarnaast komen de theoreti sche afgebakende stromingen in mengvormen en ambigue variaties voor (zie ook Hamid, 2009). Er ontstaat bovendien ambiguïteit, doordat het voor gelovigen niet altijd duidelijk is welke predikers tot de ‘juiste’ stroming behoren en betrouwbaar zijn. Er zijn salafi’s die bedreven zijn in het bekendmaken van namen.

---

214 Op basis van observaties tijdens de bijeenkomsten die ik tijdens de veldwerkperiode bezocht.
215 Zie voor uitleg van de organisatieniveaus hoofdstuk 5.
216 Koranieten beschouwen alleen de Koran als een gezaghebbende bron en volgen de Sunna niet.

De verschillende salafi-netwerken bestaan meestal niet gescheiden van elkaar; er is sprake van veranderlijke grenzen en ambiguité. Diversiteit is nog meer aan de orde in en rondom organisaties van het tweede en derde niveau217 waar minder sprake is van een duidelijk gedefinieerd salafistisch bestuur. Niet alleen op het niveau van de predikers en organisaties bestaan dus diffuse grenzen wat betreft geloofsinterpretaties, ook onder de participanten. De scheidslinjen tussen verschillende netwerken zijn zeker niet altijd scherpomlijnd, maar worden voortdurend opnieuw gedefinieerd en overbrugd. In en rondom de salafistische organisaties van de onderscheiden niveaus zijn de religieuze achtergronden van de betrokkenen divers.

Hoewel gelovigen hun geloof zeer verschillend kunnen beleven en verschillend denken over politieke aangelegenheden, leven zij in de meeste gevallen niet geïsoleerd van elkaar. De verschillende gelovigen ontmoeten elkaar in de salafistische organisaties van de verschillende niveaus maar bovendien in de moskee, op school, in werksituaties, op straat en in hun vrije tijd (zie ook De Koning, 2009b). In dezelfde broeder- en zusterschappen en vriendengroepen kunnen meer geloofsinterpretaties voorkomen. Sommige groepjes kunnen zich soms isoleren. Dit komt vooral voor onder fanaticieke of geradicaliseerde salafi’s. Het Hofstadnetwerk ging zich op den duur bijvoorbeeld meer en meer isoleren (De Koning & Meijer, 2011). Zodra een groepje zich isoleert, komt de autonomie van deelnemende individuen onder spanning te staan omdat het de exitmogelijkheden beïnvloedt. Het is ongunstig voor de autonomie van radicalen dat salafistische organisaties radicale salafi’s de toegang weigeren. Het werkt immers isolement in de hand. Het is daarentegen gunstig voor de autonomie van individuen als salafistische organisaties hun activiteiten voor iedereen toegankelijk houden ongeacht geslacht, leeftijd en religieuze gezindte en zo verschillende mensen aantrekte.

Er is veel oneenigheid en discussie in de salafi-beweging. Deze discussies zorgen enerzijds voor diversiteit en vergroting van autonomie, anderzijds kunnen de discussies ervoor zorgen dat scheidslinjen tussen groepen verscherpt worden. Hierdoor wordt diversiteit niet geaccepteerd en gaan groepen zich isoleren van andersdenkenden waardoor autonomie in het gedrang komt. In het kader van de

217 Zie voor uitleg van de organisatieniveaus hoofdstuk 5.
autonomie van het individu is het van belang dat verschillende salafi-gelovigen en andersdenkende moslims met elkaar in contact staan.

*Diversiteit in participatievormen en motivatie*

Niet alleen de religieuze en etnische achtergrond van de participanten in de salafi-beweging is divers, ook de vormen van participatie zijn verschillend. Deze diversiteit in participatievormen komt in de eerste plaats door de verscheidenheid in het aanbod van de organisaties, maar ook door de verschillende vormen van lezingen, lessen, conferenties en vrijdagspreken. De bezoekersaantallen, participatievorm en mate van betrokkenheid verschillen naar gelang de aard van de activiteiten. De lessen verzorgd door salafistische organisaties worden door een vast, maar beperkt aantal leerlingen bezocht, hoofdzakelijk afkomstig uit de directe omgeving. Het gaat om enkele tientallen gelovigen per organisatie. Inschrijving hiervoor is verplicht en bij deelname wordt een grote mate van betrokkenheid verwacht. Voor andere activiteiten, zoals vrijdagspreken, lezingen, jongerenaavonden en conferenties is inschrijving en continuïteit van deelname niet aan de orde en zijn toegankelijk voor iedereen. De vrijdagspreken zijn openbaar en worden afhankelijk van tijdsperiode, weersomstandigheden en vrije dagen bezocht door een groter aantal bezoekers, bestaande uit een vaste kerngroep en gevarieerde andere bezoekersgroepen. Deze bezoekers komen hoofdzakelijk uit de directe omgeving, waaronder mensen die in de buurt wonen. Er zijn mensen die speciaal voor de desbetreffende moskee komen, maar elders wonen. Een vrijdagspreek in de El-Fourkaan en de As-Soennah moskee kan tussen de 300 en 1500 bezoekers trekken. De vrijdagspreken trekken in tegenstelling tot de andere activiteiten overwegend ouderen, vooral vanwege het tijdstip waarop werkende en studerende jonge mensen meer moeite hebben om dit ritueel bij te wonen.

De (meerdaagse) conferenties en lezingen zijn meer dan de lessen gericht op een bredere doelgroep en zijn laagdrempelig, waardoor een zeer gevarieerde en brede groep bezoekers wordt aangetrokken. Bij deze activiteiten overheerst de aanwezigheid van jongeren. Conferenties trekken in tegenstelling tot andere activiteiten meer bezoekers uit de rest van het land en België. Sommige conferenties hebben een internationaal karakter waarbij internationale sprekers worden uitgenodigd uit bijvoorbeeld Engeland, België, Duitsland, Marokko en Saoedi-Aрабië. Ze kunnen een semiopenbaar karakter hebben. Soms wordt inschrijving op prijs gesteld door de organisaties, maar lang niet iedereen schrijft zich daadwerkelijk in. Tijdens de activiteiten is het een in- en uitloop van mensen, waardoor er sprake is van een informele organisatie en een bepaalde mate van vrijblijvendheid. Mensen raken bekend met deze activiteiten via advertenties op het internet en via mond-tot-mondreclame. Ze zijn daardoor vaak van tevoren niet op de hoogte van de precieze tijd en inhoud van de activiteiten. Het feit dat er een lezing of conferentie wordt gehouden, is voor veel gelovigen reden genoeg om te gaan. Lezingen kunnen 20 tot 100 bezoekers trekken, conferenties doorgaans 200 tot 800 gelovigen. De conferenties trekken een brede groep moslims die zich lang niet altijd liever aan de salafi-beweging (zie ook De Koning, 2009b: 382). Door de laagdrempeligheid, benadrukt met de slogan ‘iedereen is welkom’ op de aankondigingen en de informele organisatie, is de diversiteit en het verloop van de bezoekers tijdens deze activiteiten zeer groot.
Salafistische organisaties organiseren conferenties en lezingen met als doel gelovigen kennis te laten vergaren over de salafistische geloofsleer, zodat zij gelovigen aan hun doelstellingen kunnen verbinden. Als een prediker of imam begint met een lezing of andere activiteit wordt stilte en discipline van de bezoekers gevraagd. Een deel van de bezoekers, met name jongeren die lessen volgen, maakt driftig aantekeningen. Ze zijn leergerig en gretig op zoek naar, zoals ze zelf zeggen, ‘betrouwbare kennis’ over de islam. De organisatie waarschuwt telkens weer voor de gevaren van het internet. Hoewel bezoekers dit medium veelvuldig raadplegen, wordt informatie-inwinst uit de eerste hand toch geprefereerd. De discipline die nodig is om een hele conferentie (dawra) of een lezing actief te volgen, moet niet onderschat worden. De salafistische predikers eisen een studieuze houding tijdens de activiteiten. Predikers wijzen de gelovigen regelmatig op onoplettendheid, gebrek aan discipline of op aanwezigheid met de verkeerde intentie. De grote activiteiten vinden plaats in de gebedsruimte, waar eenieder genoodzaakt is op de grond te zitten. Sommige bezoekers hebben moeite de aandacht erbij te houden, omdat het bijvoorbeeld geen interessante spreker is, de inhoud niet begrepen wordt, ze de Nederlandse dan wel Arabische taal niet machtig zijn, afgeleid worden door kinderen die spelen, of vermoeid raken. Het idee dat kennisvergaring een verplichting is en aanbidding van Allah het doel ervan, houdt de bezoekers gemotiveerd. Ook door de sociale controle worden gelovigen bij de les gehouden. Desondanks is er een bepaalde mate van vrijblijvendheid van deze activiteiten en lopen mensen voortdurend in en uit.


218 Bijvoorbeeld een djellaba en een gebedsmutsje.

Een jongen kondigt een salafistische conferentie aan op internet:


Gelovigen bezoeken de activiteiten van de salafistische organisaties om religieuze redenen, maar ook andere motieven spelen een rol. De organisaties benadrukken dat het bezoeken van de moskee voor het gebed of een lezing een daad van aanbidding is en een goede manier om kennis te vergaren (van de correcte islamitische levensstijl). Daarmee wordt participatie een doel op zich, omdat het de transformatie die de salafi-beweging beoogt, concretiseert (De Koning, 2009b: 380). Met deze activiteiten proberen de organisaties participanten aan de salafi-beweging te binden. Bezoekers van de activiteiten stellen dat de aanbidding van Allah, door het opdoen van kennis en deelname aan de gezamenlijke rituele praktijken een belangrijke motivatie van deelname is. Bezoek aan de activiteiten is hasanat die beloning kunnen opleveren.

---

'Gelukkig zijn we gekomen, alleen al voor de weg hiernaartoe hebben we hasanat ontvangen en daar gaat het om’. (drie gelovigen beklagen zich over het lawaai tijdens een conferentie in de Annour moskee in Den Haag, al wachtend op de tram. Een van de drie benadrukt de verdienste ondanks dit ongemak en hun vroegtijdig verlaten van de moskee)

‘Voor elke stap die je naar de moskee zet, krijg je punten.’ (Abida)


- Salafistische organisaties zijn zeer actief, waardoor zij soms de enige aanbieder van religieuze activiteiten in de buurt.
- De meerderheid van de activiteiten wordt in het Nederlands aangeboden. Dat trekt moslims die in Nederland zijn opgegroeid, voornamelijk moslimimmigranten van de tweede en derde generatie en Nederlandse bekeerlingen. Het grootste gedeelte van de bezoekers is de Arabische taal niet machtig of heeft er beperkte kennis van.
- Sommige gelovigen voelen zich aangetrokken tot de rechtlijnigheid en daarmee duidelijkheid waarmee religieuze kennis wordt gecomuniceerd.
- De predikers worden als charismatische sprekers ervaren die inspelen op het dagelijks leven in Nederland. Ze gebruiken metaforen en voorbeelden in hun lezingen waar gelovigen in de Nederlandse context zich in herkennen. De metaforen zijn vaak gericht op jongeren en hun levenssfeer.

Participanten hoeven het overigens niet altijd eens te zijn met de inhoud van de voordrachten. Zo zijn er deelnemers die enkel een lezing bijwonen, omdat ze de kennis of de uitspraak van het Arabisch bewonderen van de predikers. De salafi-beweging probeert zich op te werpen als de representant van de ‘ware’ islam. Dat lukt voor zover een brede groep moslims de salafistische predikers beschouwt als ‘betrouwbare mensen van de kennis’ en een bezoek aan een les of preek hiermee wordt gemotiveerd. Veel jonge moslims zijn op zoek naar de ‘echte’ en/of ‘zuivere’ islam die los staat van de tradities van hun ouders en vinden dat bij de salafi-beweging.

De salafi-beweging voorziet kortom in allerlei religieuze en sociale activiteiten. Overigens moet worden opgemerkt dat veel activiteiten in meerdere mate via internettoepassingen worden aangeboden, zoals via sociale media, chatrooms en video- en geluidsoverdrachten van bijvoorbeeld lezingen, die soms live plaatsvinden en waarbij interactiviteit mogelijk is. Hierdoor valt het fysische aspect van het samenzijn weliswaar weg, maar ontstaat er een virtueel samenzijn, dat niet meer gebonden is aan plaats (en tijd). Dit heeft in het kader van participatie meerdere consequenties. Enerzijds worden de participatievormen hierdoor uitgebreid door bredere
toegankelijkheid. Anderzijds is er een grotere mate van anonieme participatie, waardoor sociale druk en sociale controle, zoals die soms in de salafistische organisaties wordt beleefd, in mindere mate aanwezig zijn.

Hoewel de participatie aan activiteiten een belangrijke functie vervult in de geloofsbeleving, is de binding met de salafistische moskee of organisatie lang niet altijd langdurig of intensief van aard. Niet alleen de participatievormen verschillen, ook de mate waarin gelovigen participeren in de salafi-beweging varieert. Sommigen staan slechts incidenteel in contact met de salafi-beweging of bezoeken nooit een salafistische activiteit. Sommige gebruikers van salafistische informatie beperken zich in hun kennisvergaring tot audiovisuele middelen, internet en interpersoonlijke contacten. De mate van betrokkenheid loopt uiteen van zeer intensief tot vermijdend.

In deze paragraaf is naar voren gekomen dat er grote diversiteit bestaat in motivatie, participatievorm, mate van binding met de salafistische organisaties en achtergronden van de participanten in de salafi-beweging. De participatie in de activiteiten die de salafi-beweging aanbiedt is geen gevolg van een eenduidige morele oriëntatie onder haar participanten (De Koning, 2009b: 384). Kenmerken van de salafi-beweging leiden tot verschillende intensiteit en vormen van participatie, zoals bijvoorbeeld haar laagdrempelige karakter, haar claim op authenticiteit en zuiverheid, maar bovendien de interne verdeeldheid en de cultuur van het elkaar aanspreken. Deze elementen kunnen zowel een barrière opwerpen als een stimulans zijn voor actieve of duurzame participatie van gelovigen in de salafi-beweging. Ook is er naargelang de aard van de activiteiten een bepaalde mate van vrijblijvendheid en is deelname niet verplicht. De diversiteit in participatievormen, motivaties en persoonlijke achtergronden van de participanten zijn gunstig voor de autonomie van de betrokkenen. In de eerste plaats omdat door deze diversiteit participanten tot een bepaalde hoogte in contact treden met andersdenkenden en zo toegang krijgen tot alternatieven en keuzemogelijkheden. Maar hierbij moet een kanttekening worden geplaatst. De discussies en onenigheid binnen de salafi-beweging zorgen enerzijds voor diversiteit en vergroting van autonomie, anderzijds kunnen de discussies ervoor zorgen dat scheidslijnen tussen groepen verscherpt worden. Diversiteit kan niet gewaardeerd worden en groepen kunnen zich isoleren van andersdenkenden, met als resultaat dat de autonomie weer in het gedrang komt.

8.3 Groepsidentiteit: broederschap/zusterschap, kleding en taal

In de vorige paragraaf heb ik duidelijk gemaakt dat er in de participatievormen, achtergronden en motivaties van gelovigen in de salafi-beweging grote diversiteit bestaat. Niettemin wordt door de salafi-beweging de nadruk gelegd op broederschap en eenheid en probeert de salafi-beweging door strikte geloofs- en gedragsregels en rituelen gelovigen aan zich te binden. Uniformiteit kan zich dus ook voordoen in het creëren van een bepaalde groepsidentiteit. De uitingen van broederschap, kledingstijl en taal weerspiegelen het streven naar een uniforme groepsidentiteit van ‘ware’ moslims. Het creëren en het uiting geven aan een groepsidentiteit op basis van broederschap, uiterlijk en taal is een kenmerk van de utopische beweging en draagt bij aan de binding van de participanten aan de beweging (Kanter, 1972). De groepsuitingen lijken op het eerste gezicht op gespannen voet te staan met de autonomie van betrokkenen, omdat het geen ruimte biedt voor individuele keuzes, verschillen en interpretaties en een sterke binding de kosten van uittreding vergroten.
Ik wil in deze paragraaf laten zien dat deze uniformiteit echter in de praktijk niet altijd even eenduidig is en ook niet altijd bereikt wordt.

**Broederschap en zusterschap**

Het idee van broederschap is een belangrijk element in de geloofsbeleving van salafistische moslims, draagt bij aan de betrokkenheid van gelovigen in de salafi-beweging en versterkt het idee te behoren tot een gemeenschap van gelovigen (zie ook De Koning, 2009b). Gelovigen ervaren een sfeer van broederschap en zusterschap tijdens de activiteiten die de salafi-beweging aanbiedt. Het is een belangrijk motief om een bezoek te brengen aan salafistische organisaties. Het is bovenal een belangrijke dimensie van de geloofsbeleving die hoort bij deelname aan de salafi-beweging. Salafi’s stellen dat de band die ze onderling hebben op basis van hun geloof, dieper gaat dan vriendschappen en familiebanden. Het idee van de eenheid van de umma (wereldgemeenschap van gelovigen) wordt ervaren als grensoverschrijdend en etnisch neutraal. Broederschap en zusterschap overstijgen maatschappelijke verschillen op het gebied van afkomst, leeftijd, beroep, inkomen en uiterlijk.

Salafistische gelovigen spreken elkaar aan met ‘mijn broeder’ (akhi) of ‘mijn zuster’ (ukhti), of ukhti fi l-din (mijn zuster in de godsdienst), die beschouwd kunnen worden als een uitdrukking van verwantschap. Deze benamingen kunnen boven het gebruik van iemands persoonlijke naam worden verkozen. Het is een teken van gelijkheid, solidariteit en intimiteit. Salafi’s communiceren onderling veel op een lichamelijke manier, zoals met innige omhelzingen, het kussen van elkaar, het hand in hand lopen, het tegen elkaar leunen en dergelijke (uiteraard met personen van het eigen geslacht).

Als salafistische gelovige maak je spoedig deel uit van een (soms virtueel) netwerk van broeders en zusters. Hoewel persoonlijke communicatie tussen ‘niet-mahram’ broeders en zusters niet is toegestaan, vormt het internet een podium om toch met elkaar te praten en te discussiëren. Sommige gelovigen willen de scheiding tussen man en vrouw zeer strikt houden en geven in hun persoonlijk profiel aan geen personal messages te willen ontvangen van het andere geslacht. Zodra een gelovige deel uitmaakt van een mailinglist, krijgt deze zeer regelmatig, soms dagelijks, mailtjes met onder andere salafistische teksten, noodoproepen voor het geven van sadqa of andere hulp, aankondigingen van activiteiten, YouTube-filmpjes et cetera. Op het internet heerst er een sfeer van broederschap en het geven van advies. Gelovigen delen elkaars goederen en diensten op basis van broederschap uit. Soms kennen gelovigen elkaar niet of nauwelijks. Ze geven aan de ander blind te vertrouwen, omdat ze ervan overtuigd zijn dat iemand die taqwa (godsvrees) bezit, eerlijk is. Daarnaast geloven ze dat iemand uiteindelijk berecht zal worden door Allah in het hier en nu, of in het hiernamaals.


De betrokkenheid bij een gemeenschap van gelovigen en groepsidentiteit komt naast de opbouw van netwerken en het sluiten van vriendschappen ook tot uiting in levensstijlen: kleding en taal, en uiteraard ook in het rituele gedrag van salafi’s.
Ze werpen symbolische grenzen op tussen *insiders* en *outsiders* en maken zich als deelnemers van de salafi-beweging herkenbaar (zie ook Adraoui, 2009). Ik zal laten zien dat deze grenzen echter tijdelijk van aard kunnen zijn of steeds opnieuw gedefinieerd worden; ze zijn kortom onderhandelbaar. Het draait niet om slechts twee keuzes: conformisme of verzet. Er zijn meerdere vormen van omgang met religieuze autoriteit die belichaamd wordt door de religieuze regels (volgens Mahmood, 2005).

### Kleding en uiterlijk

Kleding is een sterk symbool om de vereenzelviging met de salafistische geloofsbeleving naar de omgeving te communiceren. De groepsidentiteit onder salafistische gelovigen kan tot uiting komen in kledingstijlen conform de salafistische kledingcodes. Het heeft een sterk onderscheidend vermogen en symboliseert hun toewijding aan het geloof (zie ook AIVD, 2007; Bovenkerk & Roex, 2011; Kanter, 1972; De Koning, 2009b; Moors, 2009). Mannen onderscheiden zich door een baard te laten staan en enkellange broekspijpen met daarbij soms islamitische kleding te dragen (meestal Saoedische of Afghaanse kledij).

‘De baard van mijn man is een herkenningspunt. Hij volgt daarmee het voorbeeld van de Profeet in zijn uiterlijk. Maar daarnaast maakt het een onderscheid tussen hem en de *kuffar.*’ (Leila)

Kledingrichtlijnen staan vooral voor vrouwen centraal in hun geloofsbeleving. Vrouwen kunnen een hoofddoek dragen door middel van *abayas*, *jilbabs*, *ghimars* of *niqabs*. *Abaya’s* en *jilbabs* zijn lange jurken die over kleding heen gedragen worden of onder een meer bedekkende sluier en die soms voorzien zijn van een hoofd bedekkend gedeelte. De *niqab* is een gelaat bedekkende sluier, meestal in het zwart, grijs, donkerblauw of -groen. De vrouw kijkt door een spleetje (soms voorzien van dun gaas). In de publieke opinie staat de *niqab* bekend als de *burqa*. Een *burqa* is een gewaad uit één stuk waarbij ook het gezicht wordt bedekt, en waarbij de vrouw door een vierkant gaasje kijkt, meestal in lichte pastelkleuren. De *burqa* wordt in Afghanistan gedragen. In Nederland komen geen *burqa’s* voor. De *ghimar* wordt het meest gedragen onder salafistische vrouwen. Dit is een heup-, knie- of enkellange hoofddoek uit één stuk, dat armen en boezem bedekt, maar het gezicht vrij laat. De *niqab* kan hierover heen gedragen worden. De kleding heeft meestal neutrale, onopvallende kleuren zoals zwart, donkerblauw, grijs of donkergroen. Deze kleding wordt gekozen op basis van een aantal voorschriften die gelovigen uit salafistische boeken, op basis van lezingen/preken of van salafistische internet sites halen. Er circuleren verschillende lijsten met voorschriften. Onderstaande lijst is een voorbeeld van voorschriften die worden uitgewisseld\(^\text{220}\). De kleding moet bijvoorbeeld:

- het hele lichaam bedekken, behalve hetgeen dat uitgezonderd is;
- zelf niet erg mooi zijn (zodat het de aandacht trekt);
- niet doorzichtig zijn;
- wijd zijn;

- ongeparfumeerd zijn;
- niet op de kleding lijken van het andere geslacht;
- niet lijken op de kleding van ongelovigen;
- niet chique zijn (dat wil zeggen niet extravagant of overdreven duur);
- niet versierd zijn met kruisen of beelden van levende wezens.

Het eerste voorschrift over bedekking komt voort uit het concept awrah: de delen van het lichaam die bedekt moeten worden omdat ze lust zouden opwekken. Het idee is dat de kledingvoorschriften in de eerste plaats fitna en zina (ontucht/overspel) voorkomen en daarnaast gelovigen onderscheiden van ongelovigen. De awrah is voor mannen en vrouwen niet hetzelfde. De mate van bedekking gaat over de definitie van de awrah, die verschillend wordt uitgelegd: horen bijvoorbeeld de handen en het gezicht van de vrouw tot haar awrah? Afhankelijk van welke interpretaties worden gevolgd, draagt een vrouw een niqab (met of zonder gaasje voor de ogen, afhankelijk van het gebruik van oogmake-up). Daarnaast wordt het dragen van een niqab gezien als een gebruik dat overeenkomt met de gewoontes van de sunna. Sommigen stellen dat enkele vrouwen rondom de Profeet Mohammed hun gezicht en handen bedekten. De regel stelt dat vrouwen de correcte hijaab (conform de bovenstaande regels) dragen zodra zij buitenshuis komen en wanneer zij in ruimtes verkeren waar niet-mahram mannen aanwezig zijn. Als er ‘vermenging’ is van mannen en vrouwen dan zouden de vrouwelijke salafi’s deze regels in acht moeten nemen.


Er is in de praktijk bijvoorbeeld een meningsverschil over hoe om te gaan met het voorschrift om kledingstukken te mijden die op kleding van ongelovigen lijken. Deze regel volgt de gedachte dat salafi’s zich moeten onderscheiden van anderen, vanuit het idee ‘wie een volk imiteert behoort tot hen’. Dit idee van onderscheiden en afstand houden tot ‘het andere’ vindt zijn oorsprong in het concept al-wala wa-l-baraa, dat ik in hoofdstuk 6 heb beschreven. Het is volgens dit concept bijvoorbeeld niet toegestaan voor een moslim om te participeren in niet-islamitische rituelen, feesten en dagelijkse gebruiken (bijvoorbeeld kleding, taal, manier van groeten). Moslims moeten zich kortom distantiëren van hetgeen niet-islamisch is. Het concept omvat echter verschillende toepassingen en interpretaties in de praktijk. In de Nederlandse context zorgt dit uiteraard voor allerlei situaties waarbij compromissen worden gezocht. Omdat salafi’s en vooral vrouwen in hun dagelijkse leven niet typisch salafistische kleding zoals een ghimar dragen, ontstaan er problemen met het kopen van kleding

221 Dit voorschrift heeft te maken met het idee van gelijkheid en broederschap. Gelovigen mogen zich niet boven een ander stellen door rijkdom tentoon te stellen. Daarnaast worden wereldse rijkdommen minderwaardiger geacht dan de rijkdommen die salafi’s geloven te verkrijgen in het hiernamaals na een leven als ‘goede’ moslim.
die niet op kleding van ongelovigen lijkt. Vrouwen vinden alle verkrijgbare kleding op kleding van ongelovige vrouwen lijken. De meesten achten het daarom toegestaan om kleding te dragen van hedendaagse modewinkels zoals bijvoorbeeld de H&M, de Zara en de C&A. Zolang ze maar voldoen aan de andere voorschriften, zoals bedekking en het laten verdwijnen van lichamelijke vormen. Een broek wordt bijvoorbeeld als toegestaan beschouwd, mits deze wijd is. Er is enige rekkelijkheid bij de toepassing van de kledingvoorschriften.


‘Deze vrouwen komen in de hoogste rangen van het paradijs’. (Jamilah)

Het dragen van de niqab wordt beschouwd als vervolmaking van de praktisering van een ‘zuivere’ islam, de hoogste fase van persoonlijke religieuze ontwikkeling. Het dragen van de niqab wordt soms in één adem genoemd met het doen van hijra. Sommige gelovigen kiezen ervoor om te verhuizen binnen Nederland of uit Nederland, zodat zij ongestoord kunnen praktiseren zonder commentaar van anderen. Er worden echter in de salafi-beweging scherpe discussies gevoerd onder participanten over de wenselijkheid van het dragen van een niqab (Bovenkerk & Roex, 2011). Soms dragen vrouwen een niqab slechts tijdelijk, hoewel dat niet de bedoeling is. Ze zien dat als een keuze voor het leven. Maar veel vrouwen ondervinden er grote problemen door en worden agressief benaderd. Vrouwen proberen het, maar stoppen ermee omdat ze het gevoel hebben dat ze te veel

222 Ik heb overigens ook vrouwen leren kennen die gescheiden, ongetrouwd of werkend zijn en die (parttime) een niqab dragen.
223 Sommige salafi’s vinden het dragen van een niqab in Nederland echter onwenselijk of associëren het met jihadi’s en met een ‘fouté’ manhadj.
provoceren en het beeld van de islam negatief beïnvloeden. Ze begrijpen dat mensen er moeite mee kunnen hebben en stellen dat het niet past in Nederland.


Kledingkeuze kan voor salafi’s bovenal op zichzelf een uiting zijn van autonomie. Omdat de salafistische kleding vaak allerlei reacties oproept, kan de keuze voor deze kleding symboliseren dat de drager ondanks sociale druk en commotie toch blijft aantrekken wat hij of zij zelf wil. Noties van religieuze standvastigheid gaan dan samen met noties van vrije keuze. Ter verdediging van de kledingwijze wordt daarbij een beroep gedaan op de geldende vrijheidsrechten. Hiermee is kleding niet alleen een uiting van religieuze markering en groepsidentiteit, maar ook een politiek statement. Er is hier geen sprake van een simpele oppositie tussen liberalisme en religieus conformisme of autonomie en onderdanigheid, maar van een vermenging van religieuze en liberale noties (Mahmood, 2001, 2005; Hirschkind & Mahmood, 2002; Scott, 2009). De keuze voor het conformeren aan een religieuze regel wordt uitgelegd als een vrije keuze. De notie van het zelf wordt geconstrueerd door middel van religieuze regels, waarin gestreefd wordt naar religieuze zelfverwezenlijking. Agency moet daarom niet alleen gedefinieerd worden als het vermogen van een individu om weerstand te bieden aan religieuze autoriteit. Een individu kan zichzelf definiëren op basis van een religieuze autoriteit en staat niet altijd in negatieve relatie tot deze autoriteit in termen van conformisme of verzet, waarbij het eerste een onderschikkende daad en de laatste een autonome daad is (Fadil, 2008; Mahmood, 2005; Jouili & Amir-Moazami, 2006; Scott, 2009). De diversiteit in uitvoering van en omgang met de kledingregels geeft weer dat er geen nadrukkelijke binaire oppositie bestaat tussen conformisme of verzet. Er zijn zoals het bovenstaande laat zien, uiteenlopende vormen van agency (Mahmood, 2005; Scott, 2009).

**Taal**

Naast kleding werkt het taalgebruik onder salafi’s onderscheidend, bevordert het de ervaren groepseenheid en kenmerkt het de geloofspraktijk in de salafi-beweging die salafi’s verbindt aan de utopische beweging (volgens Kanter, 1970). Deze grensmarkeringen belemmeren vanzelfsprekend de exitmogelijkheden. Maar ook deze praktijk is niet eenvormig, waarbij zowel grenzen worden opgebouwd als weer afgebroken.

Salafi’s gebruiken veelvuldig religieuze uitdrukkingen. De één is daarin meer volhardend dan de ander. Sommigen voegen aan bijna elke zin een islamitische uitdrukking toe. Veelgebruikte uitdrukkingen zijn: in sha’Allah, subhannallah, alhamdulillah, tabarikallah, astakfirullah, khair in sha’Allah, allahu a’lam en bismillah. Het bezigen van enkele uitdrukkingen wordt verplicht bevonden. Als men over de toekomst spreekt is het nodig om in sha’Allah te zeggen. Er kan immers niet in de toekomst gekeken worden; Allah is de enige die de toekomst bepaalt. Salafi’s willen zich niet schuldig maken aan waarzeggingen, in verband met het verbod op shirk. De volgende dialoogjes illustreren dit.
Sophia: ‘Ik beloof je te bellen, Sanne.’


Ik tegen Iman: ‘Ik zal er zeker bij zijn volgende week (verwijzend naar een bijeenkomst, IR).’

Iman: ‘In sha’Allah (roept, IR). We zullen zien wat Allah voor ons geschreven heeft.’

Lofprijzingen die volgen achter de naam van God (subhana wa-ta’ala), de Profeet Mohammed (salla Allahu alayhi wa-sallam) en de metgezellen (radiya Allahu anhu) zien de meesten als een verplichting. Het typen van een sms’je wordt daardoor een tijdrovende bezigheid. De meesten gebruiken bij geschreven taal afkortingen. Strenge salafi’s accepteren deze afkortingen niet.

Naast het veelvuldig gebruik van islamitische uitdrukkingen in taalgebruik, kunnen de benamingen die salafi’s zichzelf geven (zelfdefinities) een groepsidentiteit markeren of symboliseren (zie ook paragraaf 4.4). Er is echter een grote diversiteit en ambiguïteit in het gebruik van zelfdefinities. Zelfdefinities kunnen gebruikt worden door salafi’s om zich te onderscheiden van andere salafistische netwerken of niet-salafistische moslims. Het gebruik van zelfdefinities kan een identiteit communiceren of een claim leggen op authenticiteit, waardoor er symbolische grenzen tussen insiders en outsiders worden opgeworpen. Een zelfdefinitie kan uitdrukking geven aan de positie ten opzichte van de maatschappij en andere moslims en daarmee lidmaatschap van een groep representeren of benadrukken. Zelfdefinitie kan een krachtig middel zijn om symbolische grenzen op te werpen en een gemeenschapsgevoel te creëren en te bekrachtigen, waardoor de exitmogelijkheden onder druk komen te staan.

Het gebruik van bepaalde zelfdefinities is echter omstreden, veelvormig en veranderlijk in de praktijk (zie 4.4). Door deze ambiguïteit zijn de grenzen tussen salafi en niet-salafi vloeiend. Er is niet altijd meteen een duidelijke in- en outgroup op basis van de zelfdefinietie te ontdekken. Dit zorgt er weer voor dat de groepsvorming minder eenduidig is en de afbakening van grenzen voortdurend ter discussie staat, dat weer ten gunste van de exitmogelijkheden.


Broederschap, kleding en taal zijn symbolen die de morele grenzen articuleren en markeren tussen in- en outsiders en belichamen een groepsidentiteit. Deze groepsuitingen verbinden gelovigen met de utopische beweging, waardoor de uittreding bemoeilijk wordt en de autonomie van betrokkenen meer begrensd is (Kanter, 1972). Deze praktijken geven vorm aan de opbouw van een morele gemeenschap, maar zijn veelvormig, soms tijdelijk en aan verandering onderhevig,
waardoor de groepsgrenzen niet scherpomlijnd zijn en de oproep tot segregatie niet eenduidig wordt opgevat. De praktijk laat ambigüiteit zien (zie ook De Koning, 2009b: 385; Schielke, 2009: 32-34). De keuze voor conformisme aan de regels kan omkleden worden met noties van vrijheid en autonomie, waarbij een beroep wordt gedaan op de geldende vrijheidsrechten. Daarnaast worden door een gebrek aan eenduidigheid en uniformiteit de exitmogelijkheden vergroot, omdat er ruimte is voor onderhandeling. Dat komt ten goede aan de condities van autonomie. Er is door de pluriformiteit immers meer ruimte voor individuele invulling en interpretatie. Ten slotte is er geen sprake van een eenvoudige binaire oppositie tussen onderdanigheid/conformisme en autonomie/verzet ten aanzien van religieuze autoriteit, maar van vermenging en meervoudige omgangsvormen met de religieuze dogma’s (Mahmood, 2005; Scott, 2009). Het streven naar autonomie en verwezenlijking van het zelf kan geformuleerd worden aan de hand van religieuze autoriteit.

In de volgende twee paragrafen ga ik verder in op een paradox binnen de salafi-beweging; er wordt zuiverheid en groepsidentiteit gepropageerd, maar dit leidt vervolgens tot ambigüiteit in sociale relaties (paragraaf 8.4) en maatschappelijke participatie (8.5).

**8.4  (Her)ontdekkings van de islam en sociale relaties**


**Een breuk met het verleden en nieuwe vriendschappen?**

Voordat ik de sociale relaties beschrijf, zal ik eerst laten zien dat de participanten in de salafi-beweging alvaaal spreken van een religieuze zoektocht. Deze zoektocht *kan* consequenties hebben voor hun sociale relaties. Alle informanten (jong, oud,
allochtoon, autochtoon, hoogopgeleid, laagopgeleid, man, vrouw, studerend, werken, getrouwd of ongetrouwd) geven aan dat zij, voordat zij op enigerlei wijze betrokken raakten in de salafi-beweging, in een religieuze zoektocht verkeerden of nog steeds verkeren. Zodra zij in de eerste fasen van hun religieuze ontwikkeling op zoek gaan naar algemene kennis over de islam, komen zij al gauw in aanraking met salafistische informatiebronnen. Internet wordt vaak als kennisbron over de islam gebruikt en aangezien het salafisme dominant aanwezig is binnen het aanbod van islamitische websites, is salafistische kennis aanvankelijk de belangrijkste bron (zie ook Hamid, 2009: 400-401)

‘Het salafisme is vooral een fase in de ontdekking van het geloof, omdat het de enige informatiebron over de islam is.’ (Maarten, een niet-salafistische jongen)


‘11/9 was de beste da’wa voor de islam. Er is nog nooit zoveel aandacht voor de islam geweest, daardoor zijn er een recordaantal nieuwe bekeerlingen bijgekomen’.

Er is sinds 11/9 uiteraard een wereldwijde explosieve aandacht ontstaan voor de islam door opiniemakers, journalisten, politici en wetenschappers. Deze groei is voor velen een stimulant geweest om een zoektocht naar hun moslimidentiteit en de islam in te zetten. Daarnaast spelen vragen over zingeving en identiteit een rol in de religieuze zoektocht. De salafi-beweging draagt hier allerlei instrumenten voor aan, in de vorm van geloofs- en gedragsregels voor moslims. Bovendien kan de salafi-beweging antwoord geven op vragen over zingeving, leven, dood en onzekerheden die een (jong) leven met zich meedragen. Omarming van een nieuwe (of hernieuwde) salafistische moslimidentiteit wordt beschouwd als een bevrijding uit ‘westerse oppervlakkigheid, zedeloosheid en materialisme’ en zij stellen betrokkenheid bij de salafi-beweging voor als een breuk met een zondig verleden (zie ook Adraoui, 2008; Geelhoed, 2011, 2011: 130-134; Schielke, 2009: 33). Salafi’s met islamitische ouders geven aan niet bekeerd te zijn tot de islam, maar ‘teruggekeerd’ te zijn tot de islam, wanneer zij spreken over de herontdekking van hun geloof en het breken met een verleden. Het is gebruikelijk onder gelovigen wanneer zij zich bij de salafi-beweging voegen (zowel bekeerlingen als ‘terugkeerlingen’), om een nieuwe naam te nemen die een nieuwe identiteit weergeeft, door of een Nederlandse naam te vervangen door een

---

224 Dit betekent overigens niet dat het aantal bekeringen tot de islam daardoor toegenomen is of dat moslims meer volgens de islam zijn gaan leven.
Arabische, dan wel in de vorm van een zogenaamde kunya\textsuperscript{225}. De salafistische geloofsbeleving is volgens de salafi’s een nieuwe zinnige, betekenisvolle en rustgevende invulling van het leven. Salafi’s benadrukken het contrast tussen de hernieuwde levensstijl en de voormalige levensstijl.

‘Vroeger had ik veel vriendjes, zoop ik en ging met veel mannen naar bed. Ik volgde de laatste mode. Oh, ik moest al die bladjes bijhouden. Ik zag er altijd tip top uit. Ik moest alles van de laatste trends weten. Maar uiteindelijk wist ik dat ik niks had. Ik voelde me leeg. Mannen wilden altijd iets van me omdat ze uiteindelijk toch met me naar bed wilden. Ik ben al mijn vriendinnen kwijt geraakt, ik heb alleen nog contact met mijn beste vriendin. Ik had wel 400 mensen in mijn telefoonlijst staan. Ik was echt populair. Nu blijkt wel dat nergens op gebaseerd was. Ik was een stuk vlees, meer niet.’ (Peggy)

‘Een grote verandering in mijn leven is dat ik me veel minder druk maak en bij problemen mijn rust kan vinden. Ik weet nu als ik goed omga met de beproevingen die op mijn weg komen en daar goed mee omga en sabr heb, dan krijg ik daar een beloning voor. Je accepteert dingen beter dan vroeger. Sommige dingen zijn ook moeilijker geworden, bijvoorbeeld het contact met mijn familie.’ (Karima)


\textsuperscript{225} Zie paragraaf 8.3.

Ondanks deze problematisering van vriendschap met andersdenkenden ligt de praktijk genuanceerder. Er zijn salafi’s die vriendschapsbanden blijven onderhouden met niet-moslims of moslims, die niet-salafistisch of zogezegd niet praktiserend zijn. Sociale relaties zijn dan sinds interesse en betrokkenheid in de salafi-beweging niet veranderd. Zij geven wel aan dat dit contact soms moeilijkheden met zich meebrengt.

‘Je moet de mensen om je heen goed benaderen, maar als ze je dwingen om zondes te begaan dan moet je afstand nemen. Je moet het goede beeld van de islam laten zien in het contact met je vrienden. Soms is het wel moeilijk met vrienden, je voelt je lastig, je moet bidden en met eten rekening houden en zo. Je hebt ook te maken met een beïnvloedingsproces en je wilt niet je standvastigheid kwijtraken. En het is zo dat je moslimbroeders en -zusters meer recht hebben op jou. Je hebt elkaar nodig.’
(Salima)

Veel salafi’s vinden het overdreven om geen enkel vriendschappelijk contact te onderhouden met andersdenkenden, zoals Karim aangeeft:

‘Vroeger had ik wel zo’n tunnelvisie. Dan denk je dat je zo min mogelijk te maken moet hebben met niet-moslims, om het rechte pad te bewandelen. Dat je je volledig moet isoleren. Maar dat is een verkeerd begrip. Sommige salafi’s die die oogkleppen nog op hebben, snappen niet waarom ik samenwerk met niet-moslims, (...) Ik ben toch ook onderdeel van die maatschappij? Het lukt hen ook niet om mij te weerleggen en ik weet ook zeker dat ik me baseer op de juiste islam, ik volg nog steeds de salafi methode.’ (Karim)

Salafi’s hebben overwegend gemengde vriendengroepen en vinden het toegestaan om niet-islamitische mensen of niet-praktiserende moslims als vriend te nemen, mits van hetzelfde geslacht. Zij stellen persoonlijke grenzen in het contact met deze vrienden. Ze begeven zich bijvoorbeeld liever niet op plaatsen waar gerookt en gedronken wordt, maar een enkeling zal hierbij wel af en toe een uitzondering maken, als er een ‘belangrijk doel’ mee gediend wordt. Salafi’s schipperen voortdurend tussen verschillende belangen. Lang niet altijd stellen ze in omgang met anderen de salafi-identiteit voorop.

Het komt ook voor dat salafi’s zeer geïsoleerd leven of dat in ieder geval nastreven. Zij hebben dan alleen contact met enkele broeders of zusters, waarvan zij vinden dat zij op de juiste manhaj (weg, methode) zitten. Zij spreken van een wedergeboorte sinds hun verbinding met de salafi-beweging, omdat zij op drastische wijze gebroken hebben met het verleden. Vanaf het moment dat zij voor een salafistische geloofsbeleving hebben gekozen, is de afstand toegenomen tot zaken die in hun ogen niet horen in de nieuwe geloofsidentiteit.

De familiebanden en vriendschappen die zij onderhouden, staan in dienst van *da’wa* (als het een niet-islamitisch persoon of niet-praktiserende moslim betreft) of in dienst van hun religiebeleving.

‘Als jij niet geïnteresseerd zou zijn in de islam, of een poging ondernam om in ieder geval het beeld erover te nuanceren, zou ik niet met je praten. Waarom zou ik? Ik hoop dat je de zoetheid van de islam ooit zal omarmen en beschermd zal worden tegen de verschrikkingen van de hel.’ (Yasmina)

Het handje vol broeders of zusters waarmee ze contact hebben, moet hen standvastiger in het geloof maken, door samen het geloof te beleven en elkaarn *nasiha* te geven. Ze zeggen van hen te houden omwille van Allah.

‘Je kan beter de ongelovige niet als vriend nemen. Ook moslims die zonden begaan kan je beter op afstand houden. Het is wel jouw taak om ze op hun zonden te wijzen en hen te adviseren, maar op een gegeven moment houdt het op en dan moet je afstand nemen. Niet in je hart, maar in het dagelijkse leven. Je kan ze wel nog bellen en zo maar dat is het dan ook. Je moet zoveel mogelijk met praktiserende mensen omgaan. Je moet de mensen goed uitkiezen. Het omgaan met de juiste mensen versterkt je *iman*. Het omgaan met de verkeerde mensen verzwakt je *iman*. Je hart is zeer veranderlijk, daarom moet je de goede mensen uitkiezen.’ (Leila)

Deze minderheid vindt dat vriendschappelijk contact met niet praktiserende moslims of niet-salafistische moslims of niet-moslims (van hetzelfde geslacht) alleen kan plaatsvinden als het in dienst staat van de *da’wa* of een zakelijk karakter draagt. Zij leven in tegenstelling tot de meerderheid van de salafi’s een sterk gesegegeerde bestaan. Maar ook voor deze kleine minderheid is een totale segregatie niet altijd mogelijk door contacten met mensen op straat, op het werk, in de bus of trein en in de supermarkten. De dagelijkse praktijk ligt in tegenstelling tot de beoogde invulling van hun strikte opvattingen over de omgang met niet-moslims genuanceerder. Onvermijdelijk worden er compromissen gesloten en is er soms toch vriendschappelijk contact met niet-moslims (zie ook Geelhoed, 2011: 56). Ik ben situaties tegengekomen waarin salafi’s probeerden contacten met andere niet-salafistische moslimvrienden en familie op afstand te houden, juist om een idee van broeder- en zusterschap met hen te bewaren. Maar vooral ook om niet met diversiteit in geloofsbeleving in aanraking te komen en zo conflicten te vermijden. Zij denken dat alleen door isolement het idee van zuiverheid en eenduidigheid van de salafistische geloofsbeleving in stand gehouden kan worden.

De meerderheid van de betrokkenen in de salafi-beweging heeft dagelijks te maken met vrienden, buren, studiegenoten, collega’s en familieleden die niet-moslim zijn of de islam op een andere wijze beleven en interpreteren. Participanten van de salafi-beweging breken lang niet altijd drastisch met een vorig leven. Dit komt doordat de reacties van de omgeving verschillen, doordat gelovigen de nieuwe geloofsbeleving in verschillende mate van strengheid praktiseren, religieuze beleving vaak gefaseerd verloopt en volledige praktisering van het salafistische ideaal welhaast onmogelijk is in de Nederlandse context. Een gelovige kan bijvoorbeeld steeds strenger in de leer worden, na verloop van tijd juist gematigder worden, periodies van strengheid hebben (bijvoorbeeld tijdens de Ramadan of door het contact met vrienden), alleen op bepaalde locaties uiting geven aan een salafistische geloofsbeleving of helemaal afstand doen van een salafistische geloofsbeleving. Gelovigen kunnen van geloofsbeleving- en interpretatie veranderen (zie ook Geelhoed, 2011). Hier zal ik in paragraaf 8.6 dieper op ingaan. Ik beschrijf nu eerst achtereenvolgens de ambivalentie van de relaties tussen salafi’s en hun familieleden en de relaties tussen de seksen. Is
hier sprake van inclusiviteit, homogeniteit en afzijdigheid die de exitmogelijkheden beperken?

Salafi’s in conflict met familieleden

De salafi-beweging geeft een tegenstrijdige boodschap af ten aanzien van de relatie met familieleden en in het bijzonder ouders. Enerzijds propageren predikers respect voor en gehoorzaamheid aan ouders (vooral voor de moeder) en het onderhouden van een goede band met hen. Anderzijds is deze gehoorzaamheid voorwaardelijk, omdat deze niet geldt als ouders tot zondigheid oproepen of dwingen, als een moeder een dochter bijvoorbeeld verbiedt om de hoofddoek te dragen. De salafi-beweging predikt afstand tot zaken die de islam verboden heeft. Wat dan te doen met een vader die bier drinkt tijdens het avondeten? De relaties tussen salafi’s en ouders die niet altijd een salafistische geloofsbeleving hebben, de islam niet practiseren of niet-moslim zijn (in het geval van bekeerlingen), zijn daarom omgeven met ambivalentie. Salafi’s onderhouden contacten met familieleden, die niet-moslim zijn of die de islam beleven op een andere manier. Deze relaties kunnen wel onder druk staan of moeizaam verlopen. Zowel bekeerlingen als terugkeerlingen ervaren door hun (her)ontdekking van het geloof en de bijhorende verandering in levensstijl en visie conflictueuze situaties met familieleden.

De religieuze zoektocht van moslims met Marokkaanse achtergrond heeft een belangrijke andere dimensie, naast de zoektocht naar zingeving en de vragen die de publieke aandacht voor de islam oproepen. De salafi-beweging kan gelovigen voorzien van instrumenten om te rebelleren tegen een zogenaamde ‘cultuurislam’ van ouders en religieuze gezagsstructuren waarmee zij zich niet verenigen (zie ook Adraoui, 2009; Hamid, 2009; Mahmood, 2005). Vaak beschouwen gelovigen de islam die ze van huis uit meekrijgen niet als echt islamitisch. Vooral Marokkaanse gelovigen stellen dat de islam van hun ouders en familie gebaseerd is op traditie, gewoonte en cultuur en niet ‘echt’ islamitisch is. Ze beschouwen de salafistische islam als de ‘echte’ islam. De ‘niet-echte’ islam wordt afgedaan met denigrerend bedoelde termen als ‘cultuurislam’ en ‘gewoonte-islam’. Hiermee bedoelen ze de praktisering van de islam die volgens hen niet terugvoert op de bronnen en zo geen basis in de ‘juiste’ en ‘zuivere’ islam heeft en gebaseerd is op traditie, cultuur en gewoonte. De salafi-beweging kan voor hen een voertuig zijn in conflicten met ouders, omdat het manieren verschaf om te rebelleren tegen tradities die ze van familieleden hebben geleerd. In de salafistische islam zien vrouwen uit islamitische gezinnen bijvoorbeeld ruimte voor een meer gelijke verhouding tussen mannen en vrouwen. Ze gebruiken de salafi-beweging als een manier om een emancipatie in naam van de islam te bewerkstelligen.

‘Toen ik 16 jaar oud was, mochten wij als meisjes niks. Nou ja, ik mocht nog wel iets meer dan de anderen. Ik mocht naar de film en zo, maar mijn vriendinnen mochten helemaal niks en hun broers mochten alles. Mijn ouders waren cultuur-moslims en zaten vast in tradities. Ze konden helemaal niet uitleggen waarom we bepaalde dingen niet mochten. Daar waren we (Malika en haar vriendinnen, IR) heel boos over toen. We zaten toen in VWO6 en we gingen dingen op zoeken op internet. En we ontdekten hele mooie dingen over de islam. We kwamen erachter dat bijvoorbeeld uithuwelijken helemaal niet toegestaan is in de islam en de dingen die we niet mochten stonden helemaal niet in de islam. Zie je nu wel, dachten we, wat onze ouders zeggen is echt achterlijk. Islam was zo leuk! Onze ouders konden ons niks over islam leren, dus we gingen zelf op zoek. Er ontstond een strijd tussen God en onze ouders. Van God mocht ik heel veel. Dingen die ik van mijn ouders helemaal niet mocht. Ik
voerde een dubbele strijd. Tussen God en ouders en tussen islam en de westere maatschappij.’ (Malika)

In dit citaat geeft Malika aan dat de islam een middel was om haar autonomie ten opzichte van haar Marokkaanse ouders die beperkingen oplegden, te bewerkstelligen. Dit punt komt ook in het volgende citaat naar voren.

‘Alles wat wij als meisjes vroeger niet mochten en de jongens wel, dat klopt gewoon niet. Ik kan dat bewijzen met de Koran. Ik heb meer problemen met de Marokkaanse gemeenschap momenteel dan met de Nederlandse. Ik kom met kennis en ze nemen het gewoon niet van me aan, ze verwarren cultuur voortdurend met islam. Ze kunnen niet lezen of schrijven en hebben nog nooit een boek gelezen. Ze vinden dat ik nog te jong ben en dat ik het dan niet kan weten. Maar zij komen met de grootste onzin aan, dat jongens wel mogen stappen en meisjes niet. Terwijl de Koran dezelfde regels, rechten en plichten voorschrijft voor mannen en vrouwen. Bijvoorbeeld make-up, Marokkanen denken dat als je naar buiten gaat dat je je ogen zwart moet maken. Terwijl het natuurlijk absoluut niet zo is. Of over gemengd huwelijksfeest. Ik ga daar gewoon niet naar toe. Absoluut niet. Ik weet dat het maar om een ding gaat: mannen bekijken, wie er leuk uitziet, wie het met wie doet enzovoorts maak mij niks wijs. Ik was ook zo dus. Ik praat mensen nooit streng toe, ik doe het alleen maar om te helpen. Sommigen weten gewoon niet waarom ze de hoofddoek dragen het gaat om de vormen, sommigen hebben niet eens mooi haar. Dan dragen ze zo een hoofddoek maar wel een strak truitje. (Yasmina)


Een aanzienlijk deel van vrouwen in de salafi-beweging met allochtone achtergrond gebruikt de salafi-beweging om zichzelf los te maken van bepaalde islamitische tradities, waarin zij volgens hen onrecht een ondergeschikte rol toebedeeld krijgen, zoals in de bovenstaande citaten naar voren komt. De islam is volgens deze vrouwen daarentegen uiterst goed voor de vrouw. Ze belevens de islam als een levensvisie die de vrouw een hogere status toebiedelt dan de vrouw heeft in de Nederlandse samenleving en de westere wereld in het algemeen, waarin de vrouw als seksueel object wordt beschouwd (zie ook Geelhoed, 2011: 133). In deze context wordt gewezen op overspel, prostitutie en seksueel misbruik en geweld tegenover de vrouw, waarop in de islam grote straffen staan.

Niet zelden raken salafistische vrouwen in conflict met andere moslims en zeker familieleden. Salafi’s beleven hun geloof vaak op een manier die de ouders of andersgezinde moslims niet altijd waarderen. Sommigen bezoeken heimelijk salafistische activiteiten waar ze zich kunnen kleden en gedragen zoals zij zelf graag willen. De betrokkenheid bij de salafi-beweging wordt zo een middel om autonomie te verwerven ten aanzien van onderdrukkende en beperkende familie of traditie. Daarnaast wordt het salafisme vaak beleefd als een strijd tussen jong en oud.
'Je ziet grote verschillen met ons nu en onze ouders. We zijn met het echte geloof bezig, onze ouders waren veel vlakker. Ze deden maar wat. Dat hebben wij Marokkanen sowieso wel. Toen mijn vader hier in 1965 kwam vond hij het hier geweldig. Schoon water uit de kraan, het was net een paradijs. Voor ons die hier geboren zijn is dat heel anders. We zijn hier opgevoed, we kennen Nederland en weten ook dat Nederland geen paradijs is. Wij zijn gaan zoeken en vonden houvast in het echte (duidelijk articulerend, IR) geloof. Heerlijk, vind ik dat. Vroeger bad je en vastten we als we zin hadden, het was niet zo serieus. We hebben ons in het geloof verdiept. Dat is een goede zaak, je ziet dat veel problemen zijn opgelost.' (Jamilah)

Gelovigen schilderen zichzelf als bewuste moslims af in contrast met hun onwetende ouders. Soms gaan ouders wel mee met de geloofsonwikkeling van hun kinderen en (her)ontdekking van de ‘echte’ islam. Moeders gaan bijvoorbeeld een hoofddoek dragen en vaders gaan weer regelmatiger bidden. De meeste salafistische jongeren staan echter geheel alleen in hun salafistische geloofsbeleving en krijgen soms veel kritiek te verduren van hun familie, (voormalige) vriendengroepen, collega’s, klas- of studiegenoten. Familieleden kunnen de geloofsbeleving te extreem vinden of zijn bezorgd over de toekomst van hun naasten door associaties met radicalisme of extremisme. Maar het kan ook zo zijn dat het salafisme andere gelovigen juist een hernieuwde en verbeterde positie in de gemeenschap of in de familie geeft. Zij worden als kenners van de islam beschouwd of oprechte moslims.

De conflicten in families van terugkeerlingen gaan naast de inhoud van islamitische regels ook over de mate van uitvoering van islamitische regels. Bij conflicten in families van bekeerlingen gaat het over het niet accepteren van de bekering en/of de mate van praktiseren. Een bekeering vertelt over haar conflicten met haar niet-islamitische familie en vrienden.

‘Toen ik mijn zus vertelde dat ik me wilde bekeren, zei ze me dat ze dan niet meer mijn zus wilde zijn. Ik heb sinds mijn bekering heel slecht contact mijn moeder, ik doe veel stiekem. Deze kleding die ik nu draag (lange ghimar, IR) draag ik nooit in haar buurt, nu alleen voor deze gelegenheid. Mijn moeder heeft slechte ideeën over de islam. Ik ben ook al mijn vriendinnen kwijtgeraakt. Maar nu is gebleken, dat waren dus geen vriendinnen.’ (Sophia)

Ouders met een islamitische achtergrond kunnen in eerste instantie tevreden zijn met de interesse van de kinderen voor de islam. Zij hebben hierin soms zelfs een stimulerende rol gehad. Wanneer de salafi’s steeds strenger in de leer worden en dit in praktijk brengen, dan kunnen ouders in opstand komen, omdat ze de inzet overdreven vinden en zich zorgen maken over de reacties van de omgeving en gevolgen voor het maatschappelijk functioneren. Salafi’s komen regelmatig in conflict met familieleden, op school of op het werk als het gaat om geloofspraktijk. De meeste problemen betreffen handen schudden, het gebed, kledingstijl en het gemengd samenzijn van mannen en vrouwen. In het gezin conflicteren jongeren regelmatig met ouders, broers of zussen die een andere geloofsbeleving hebben. Familieleden vinden de geloofsbeleving van de salafi’s te streng, radicaal, extreem of niet passen in de Nederlandse maatschappij. Familieleden kunnen moeite hebben met het feit dat salafi’s zich opwerpen als verkondigers van de ware islam. Ze ondervinden daarmee de autoriteit van oudere gelovigen in de gemeenschap. Jonge gelovigen van Marokkaanse afkomst creëren een eigen identiteit die zij los zien van de ‘falende’ en ‘statusloze’ Marokkaanse identiteit. Ze zien het salafisme als de ‘echte’ islam en als bevrijding van ‘domme’ tradities die in hun ogen niet op de ‘ware’ islam gestoeld zijn. Het salafisme geeft sommigen een gevoel van status in de gemeenschap. Ze zijn er trots op om ‘echte’ en ‘zuivere’ moslims te zijn. Ook kan het een gevoel van
superioriteit oproepen ten opzichte van niet-gelovigen en andere moslims. De betrokkenheid bij de salafi-beweging van gelovigen met een moslimachtergrond kan, zoals ik heb beschreven, een middel zijn om autonomie en status te verwerven ten aanzien van onderdrukkende en beperkende familie, door een beroep te doen op religieuze autoriteiten.


Hierboven heb ik beschreven dat er regelmatig conflicten zijn tussen salafi’s en hun families, met als gevolg dat contacten op een lager pitje komen te staan. De predikers spelen hierbij een tegenstrijdige rol. De salafi-predikers sporen verbreking met familie niet in eerste instantie aan. Zij roepen niet op om de banden met familie te verbreken. Integendeel, de islam roept volgens hen op gehoorzaam te zijn en goed te zijn voor de ouders, en vooral voor de moeder. Maar hierbij moet een belangrijke kanttekening geplaatst worden. Salafi-predikers roepen op om ouders niet te gehoorzamen, als dezen aanzetten tot het niet gehoorzamen van de islamitische regels. Een salafistische geloofsbeleving kan generatieconflicten onderstrepen of versterken. Salafistische organisaties hebben in deze conflicten een ambigue rol. Zij kunnen enerzijds de oorzaak zijn van een conflict, omdat een ouder of ander familielid het niet eens is met het feit dat zijn of haar verwant zich op enigerlei wijze lieert aan een salafistische organisatie of de salafi-beweging in het algemeen. Of de salafi-beweging kan door de inhoud van haar activiteiten gelovigen in conflictueuze situaties brengen. Anderzijds werpen salafistische predikers of andere betrokkenen zich op als bemiddelaar of adviseur in deze situaties door persoonlijke begeleiding of door er aandacht aan te

**Huwelijk en man-vrouwenverhouding**

De salafi-beweging is gericht op het reguleren van sociale relaties, wat kenmerkend is voor een utopische beweging. In de eerste plaats propageert zij transformatie van levensstijl door deze tegenover ongezonde, onrechtvaardige en zondige relaties te stellen (Kanter, 1972; Price, et al., 2008). Regulering van relaties kan leiden tot uniformiteit en afzijdigheid van andersdenkenden, die de condities van exitmogelijkheden beperken. De regels betreffende mannen en vrouwen zijn strikt in de salafistische geloofsleer, waarbij het huwelijk evenals de kledingvoorschriften een belangrijke rol spelen. De strikte regels worden door betrokkenen in de salafi-beweging echter lang niet altijd nauwkeurig nageleefd. Seksuele relaties tussen man en vrouw worden buiten het huwelijk niet toegestaan, maar zijn er wel. Vriendschappelijk contact tussen niet-mahram mannen en niet-mahram vrouwen wordt door de salafi-beweging niet toegestaan, maar ook deze contacten doen zich voor onder haar participanten (zie ook Geelhoed, 2011). Vooral het internet is een geschikt medium om de strikte regels omtrent de omgang tussen mannen en vrouwen, waaronder de beoogde fysieke scheiding tussen niet-mahram mannen en vrouwen, te omzeilen. Salafistische predikers zijn zich hier bewust van en wijden allerlei lezingen, preken en documenten aan dit thema. De volgende fragmenten van een lezing van de prediker Abou Ismail illustreren dit.

‘Buiten een huwelijk kan simpelweg geen sprake zijn van een relatie tussen man en vrouw. Dat bestaat niet, zelfs het aanspreken van elkaar gebeurt alleen als daartoe de behoefte bestaat en niet zomaar. En als die behoefte aanwezig is, dan nog gebeurt dit binnen de perken van de islamitische wetgeving. (…)

Het sluiten van vriendschappen tussen man en vrouw, en dan heb ik het over een vreemde man en een vreemde vrouw, iets wij vandaag de dag heel vaak horen, bestaat binnen de islam simpelweg niet (duidelijk articulerend, IR) (…)

De islam, beste broeders en beste zusters, wil ons reinigen van iedere vorm van verdorvenheid. En daarom heeft hij de weg afgesneden voor iedere aanleiding daartoe. Hoeveel mannen en vrouwen zijn niet bij elkaar gekomen onder het mom van kennisvergaring in de islam maar belanden uiteindelijk in bed, beginnen uiteindelijk zina (ontucht, IR) met elkaar. (…)

De islam wil zeker niet het vermoeden wekken dat alle mannen zichzelf niet kunnen beheersen in de aanwezigheid van een vrouw, maar omdat er mannen zijn die ziek van hart zijn, ziek van geest zijn en er alles aan zullen doen om van zulke situaties te profiteren en deze vrouw op een of andere manier uit te buiten heeft de islam de weg afgesneden voor iedereen. Zelfs de vrome mensen mogen zich niet afzonderen met een vreemde vrouw. Niemand! (…)

Ondanks het feit dat de islam hele duidelijke regels stelt over de omgang met het andere geslacht, toch zijn er veel moslims die deze regels overtreed, waaronder ook de zogenaamde praktiserende broeders en zusters.(…) Dat doet zich vandaag de dag voornamelijk voor op het internet. (…) Dat mannen en vrouwen zichzelf toestaan om met elkaar te corresponderen via internettoepassingen is het bewijs dat zij ten prooi zijn gevallen aan de shaytan (duivel, IR). (…) Zelfs als de behoefte bestaat om met het andere geslacht te communiceren via het internet om bijvoorbeeld te praten over werk, opleiding,
gedeelde projecten dan moet men zich zakelijk opstellen. (...) Hij moet te allen tijde de islamitische richtlijnen handhaven en ook de anderen daarop aanspreken. (...) Om jezelf en de andere te beschermen tegen de listen van de shaytàn.’ (prediker Abou Ismail).

Ondanks het verbod op vermenging van en vriendschappen tussen (niet-mahram) mannen en vrouwen, dat in de fragmenten duidelijk naar voren komt, rechvaardigen salafi’s contacten met het andere geslacht door te stellen dat ze nog niet toe zijn aan volledige praktiseren. Ze zeggen dat ze standvastig genoeg zijn om niet in de verleiding te vallen of kennen het contact een puur zakelijk karakter toe. Puur zakelijk contact is immers volgens de salafi-beweging toegestaan, mits aan de volgende voorwaarden wordt voldaan: in het contact worden geen persoonlijke zaken besproken, man en vrouw zonderen zich niet af van anderen, de vrouw gebruikt geen verleidelijke stem en man en vrouw houden de islamitische kledingvoorschriften in acht. Een gesprek met een arts, studie- of werkbegeleider van het andere geslacht wordt hierdoor uiterst problematisch en vele gelovigen zijn daarom genoodzaakt concessies te doen aan de regels en compromissen te sluiten, omdat de Nederlandse samenleving niet naar salafistisch model is ingericht. Er worden allerlei oplossingen bedacht om maatschappelijk toch te kunnen blijven functioneren. Men vraagt een gesprekspartner van het eigen geslacht in bovenstaande situaties of men neemt iemand mee zodat er geen afzondering ontstaat. Het idee is dat waar een man en een vrouw samen in één ruimte zijn, er een derde persoon aanwezig is en dat is de duivel. Een gelovige kan een familielid, vriend(in) of partner meenemen, als een situatie daarom vraagt. Salafi’s proberen daarnaast zoveel mogelijk omgang te hebben met personen van het eigen geslacht. (Niet-mahram) mannen en vrouwen zijn niet strikt gescheiden.

Afhankelijk van hoe strikt gelovigen volgens de leer leven, houden zij zich aan de regels aangaande man-vrouwenverhoudingen. Het is uiteraard in Nederland buitengewoon lastig, om niet te zeggen onmogelijk, om volledige scheiding tussen mannen en vrouwen na te streven. Elke salafi moet, wil hij of zij in meer of mindere mate deelnemen aan de Nederlandse maatschappij, concessies doen aan de strengere regels. Het dragen van islamitische kleding stelt salafi’s in staat om contacten op te bouwen met personen van het andere geslacht op een in hun ogen islamitische correcte manier. Het geeft méér bewegingsvrijheid. Het verbieden van islamitische kleding zoals de hoofddoek en de gezichtssluier op bijvoorbeeld scholen, werkplekken en openbare gebouwen zorgt ervoor dat de vrouwen die deze kleding als verplichting beschouwen minder bewegingsvrijheid hebben en minder contacten kunnen onderhouden met andersdenkenden (zie ook Bovenkerk & Roex, 2011). Deze verbodsbepalingen stimuleren het isolement van deze vrouwen, waardoor hun autonomie onder druk komt te staan.


standvastig in het geloof te worden. Het huwelijk is daarmee een belangrijk instrument voor het verwezenlijken van de doelstellingen van de salafi-beweging. Endogamie versterkt de binding van de gelovigen met de salafi-beweging. Vele lezingen, preken, boeken en webdocumenten zijn gewijd aan het huwelijk. Ongetrouwde gelovigen trouwen vaak niet lang nadat ze zich verbonden hebben met de salafi-beweging, soms op relatief jonge leeftijd, bijvoorbeeld onder de 25 jaar\textsuperscript{227}. Gelovigen helpen elkaar met het zoeken naar een geschikte huwelijkspartner en maken daarbij handig gebruik van de bestaande salafi-netwerken. Gelovigen prijzen elkaar aan op basis van de mate van praktiserings, oprechtheid en standvastigheid in het geloof en kennis van de islam en het Arabisch. Soms zijn salafistische jongeren op zeer jonge leeftijd op zoek naar een huwelijkspartner. De meeste trouwen weliswaar na hun 18e jaar, maar ik heb tijdens mijn veldwerk ook gehoord over huwelijken waarbij kinderen van 14 en 15 jaar met elkaar in het huwelijk treden (in Marokko). Het huwelijk stelt mannen en vrouwen in de salafi-beweging in staat om contact met elkaar te hebben, zoals niet-salafistische leeftijdsgenoten verkering met elkaar hebben. Sommige huwelijken zijn van korte duur. Er bestaan huwelijken die niet rechtsgeldig zijn, waardoor de man en de vrouw er geen rechten aan kunnen ontlenen. Salafis denken toch dat ze voldoende bescherming genieten op basis van de shari’a. Maatschappelijke organisaties uitten hun grote zorgen over de informele huwelijken die worden gesloten, waardoor vooral vrouwen in de problemen kunnen raken. Steunpunt Sabr, dat enige jaren geleden opgericht is in Den Haag door moslimvrouwen en vrouwen ondersteunt in allerlei psychosociale en maatschappelijke problemen, signaleert problemen als gevolg van deze informele huwelijken. Voorgangers van de As-Soennah moskee hebben de Haagse burgemeester in 2008 toegezegd geen huwelijken meer te sluiten die niet voor de wet werden aangegaan, om illegale huwelijksvormen, waaronder ook polygamie te voorkomen\textsuperscript{228}. Informele huwelijken kunnen echter nog steeds buiten de As-Soennah moskee en in andere moskeeën worden gesloten, zoals ik ook tijdens mijn veldwerk heb kunnen constateren.

Polygame huwelijken komen in de salafi-beweging voor, hoewel in zeer geringe mate. Tijdens het veldwerk ben ik drie polygame huwelijken tegengekomen. Precieze aantallen zijn niet bekend, omdat gelovigen niet voor de wet polygaan kunnen trouwen. Soms staan ze wel in moskeeën geregistreerd, maar het komt voor dat de imam die een stel trouwt, niet op de hoogte is van een eerste huwelijk. Soms trouwt een man een tweede vrouw zonder de eerste vrouw daarover in te lichten. Volgens de leer hoeft een man er geen toestemming voor te vragen aan de eerste vrouw. Veel salafistische vrouwen zijn bang dat hun man een tweede en/of derde vrouw wil trouwen. Vrouwen vragen zichzelf regelmatig af wat erger is: een man die incidenteel vreemdgaat of de rest van je leven een man delen met een andere vrouw. Vanwege de angst voor het laatste willen vooral vrouwen dat de gedragsregels tussen mannen en vrouwen nageleefd worden, door middel van fysieke scheiding of bedekkende kleding. Ze hameren er bij hun echtgenoten op dat zij de islamitische regels in acht nemen. Hoewel de angst voor polygamie onder vrouwen overheerst, zijn er vrouwen

\textsuperscript{227} De gemiddelde leeftijd in Nederland waarop een man zijn eerste huwelijk sluit, was in 2009 33 jaar, onder vrouwen was dat 30,3 jaar (CBS, 2010).
die zeggen bewust te kiezen voor polygamie. Zij zien het als *sunna* om in een polygaam huwelijk te treden en daarom als ideaal en nastrevenwaardig. Enkele salafi’s streven een dermate strenge naleving van de regels na, dat ze daardoor in moeilijke situaties terechtkomen. Vrouwen zijn extra kwetbaar als zij de overtuiging hebben dat zij voor alles toestemming moeten vragen aan hun echtgenoot of *mahram* een sterk geïsoleerd leven leiden, al doen ze dit uit eigen keuze en overtuiging. In een polygaam (en daarmee informeel) huwelijk wordt dat nog problematischer. Hieronder een casus die de zorg om informele huwelijken en de positie van de vrouw rechtvaardigt:


Ze geeft aan veel steun te vinden in haar religie in deze situatie, maar deze geloofsbeleving stelt haar tegelijkertijd voor grote problemen. Ze is van mening dat ze toestemming van haar echtgenoot nodig heeft, hoewel die niet bereikbaar is. De hulp die salafistische predikers geven is slechts religieus van aard, terwijl die in dit geval breder wordt geïnterpreteerd en als enig advies gehanteerd wordt. Er ontstaat een zeer zorgwekkende situatie. Door dat slechts zeer weinig personen weet hebben van het polygame huwelijk, geniet zij ook geen steun van bijvoorbeeld (schoon)familie. De band met haar eigen niet-islamitische familieleden is sinds haar bekering ernstig verslechterd. Overigens kunnen soortgelijke situaties ook voorkomen in monogame huwelijken. Het is in het belang van het waarborgen van de exitmogelijkheden van moslimvrouwen dat zij niet in een isolement raken waardoor hun autonomie in het gedrang komt. De exitmogelijkheden voor vrouwen in informele huwelijken die geïsoleerd zijn, kan onder druk komen te staan.

Uit het veldwerk zijn ook polygame huwelijken bekend waarin de vrouwen andere ideeën hebben over hun positie. Eén vrouw studeert aan de universiteit en droomt van een eigen bedrijf en maalt niet om verdere huwelijkspartners van de man. Een andere vrouw zoekt uitgebreid uit wat haar rechten in een polygaam huwelijk zijn en bekritiseert haar man wanneer ze zich benadeeld voelt als tweede vrouw. In dit laatste polygame huwelijk is de band tussen de twee vrouwen hecht, weten ze van elkaars bestaan en helpen de vrouwen elkaar in de opvoeding van de kinderen. Ze streven ernaar om ‘net als de Profeet’ samen in één huis te gaan wonen. Ook in niet-polygame huwelijken controleren sommige vrouwen overigens ijverig of de man zijn ‘plichten in het huwelijk’ wel nakomt en zorgt dat zijn vrouw haar
rechten kan genieten. Er is niet altijd sprake van een onderdanigheid van de vrouw in relatie tot haar man in een huwelijk. Het kan zijn dat er binnen een huwelijk anders gedacht wordt over de geloofsdogmatiek of dat één van de partners geen salafistische levensstijl nastreeft. Vrouwen in de salafi-beweging klagen regelmatig dat hun echtgenoten of zonen nalatig zijn in hun geloof. Vrouwen zijn vaak de bewakers van de naleving van de islamitische regels in eigen gezin, hetgeen in tegenstelling staat met de vijandige gedachte dat de bepalende rol binnen de salafi-beweging, vooral als het gaat om relaties tussen man en vrouw en regels betreffende zedelijkheid en seksualiteit, met name of alleen door mannen ingenomen wordt. Vrouwen kunnen net als mannen hun partner of kinderen beperkingen opleggen door te hameren op correcte invulling van de salafistische levensstijl en de geloofsdogmatiek en gedragsregels die daarbij horen.

De (partiële) uittredingsmogelijkheden binnen een gezin en huwelijk zijn minimaal, omdat er hoge kosten verbonden zijn aan (partieel) uittreden en er sprake kan zijn van loyaliteit en socialisatie. Alleen formele rechten op uittreden zijn niet toereikend voor het bestaan van reële exitopties (Okin, 2002). De huwelijken die intern tussen salafi’s in de salafi-beweging worden gesloten, kunnen bijdragen aan het bemoedigen van (partiële) uittredingsmogelijkheden waardoor de autonomie van het individu onder druk komt te staan. Dit omdat de kosten bij uittreding groot kunnen zijn door bijvoorbeeld over te gaan tot een scheiding. Huwelijken tussen gelijkgestemden kunnen het mate van isolement ten opzichte van andersdenkenden vergroten waardoor niet aan de voorwaarden voor exitmogelijkheden voldaan wordt. Er zijn uiteraard ook huwelijken waarin één van de partners betrokken raakt bij de salafi-beweging en de partner niet meegaat in deze ontwikkeling.

In deze paragraaf heb ik beschreven hoe gelovigen in hun uitoefening van het ideaal van de salafistische levensstijl en in het aangaan van relaties moeten schipperen tussen waarden en belangen en te maken krijgen met ambiguïteit en conflicten. De consequenties hiervan voor hun sociale relaties met andersdenkenden zijn verstrekend en lopen sterk uiteen. Deze veelzijdigheid gaat voorbij een duidelijke tegenstelling tussen conformisme of weerstand ten aan zien van religieuze autoriteit (Mahmood, 2005; Scott, 2009). De invloed van betrokkenheid bij de salafi-beweging op sociale relaties met onder andere vrienden en familie, en de man-vrouwverhoudingen, is niet eenduidig. De zuiverheid en eenheid die de salafi-beweging propageert resulteert in spanningen en tegenstrijdigheden (Schielke, 2009). Er kunnen zowel nieuwe banden ontstaan als oude banden gecontinueerd of verbroken, als gevolg van conflict. Er is niet altijd sprake van exclusiviteit van sociale relaties en isolement, waardoor er enkel contact is met gelijkgezind. Daardoor is er voor wat betreft de sociale relaties in meerdere en mindere mate contact met andersdenkenden, bestaan er alternatieve en keuzemogelijkheden die ten goede komen aan de exitmogelijkheden en daarmee de autonomie van hen die zich verbinden met de salafi-beweging.

229 De rechten van de vrouw in de islam volgens salafistische interpretatie. Soms eisen salafistische vrouwen nog meer naast hun ‘salafistische rechten’.
8.5 Maatschappelijke participatie: tussen zuiverheid en compromis

In hoofdstuk 6 heb ik beschreven dat er in de salafi-beweging niet een eenduidige praktisering is van de geloof- en gedragsregels en dat er rekening gehouden wordt met de Nederlandse context waarin gelovigen leven. Geloof wordt sterk gesubjectiveerd; er wordt een onderscheid gemaakt in de machtsrelatie tussen God en het individu en tussen gelovigen onderling. Hiermee proberen salafi’s het beeld teniet te doen van een salafistische geloofsinterpretatie die zeer rigide en dogmatisch is en die niet past in Nederland. Er is geen eenduidige binaire oppositie tussen enerzijds conformisme en onderdanigheid en anderzijds verzet en autonomie (Mahmood, 2005; Scott, 2009). De verschillende vormen van agency betekenen een verschillende geloofsbeleving van individuele gelovigen en omgang met de gedragsregels in het dagelijkse leven waarin vele gelovigen worden geconfronteerd met het sluiten van compromissen, omdat de Nederlandse samenleving nu eenmaal niet ingericht is naar het salafistische ideaal. In deze paragraaf beschrijf ik op welke manier de geloofspraktijk van salafi’s hun maatschappelijke participatie vormgeeft. Maatschappelijk isolement beperkt de exitmogelijkheden. Verbinden salafi’s maatschappelijke consequenties aan de geloofsbeleving, bijvoorbeeld in de keuze voor werk, studie en vrijetijdsbesteding, waardoor er ze in maatschappelijk isolement geraken? Deze maatschappelijke participatie zegt tegelijkertijd iets over de omgang met andersgelovigen. In welke mate is er betrokkenheid of distantie? In de vorige paragraaf heb ik beschreven dat er lang niet altijd sprake is van segregatie of isolement als het gaat om de vriendschapsrelaties, familiebanden, en de verhoudingen tussen mannen en vrouwen. Er is juist vermenging en pragmatisme en daardoor diversiteit, verzoening en conflict. Leiden salafi’s dan wel een sterk gesegregeerd bestaan als het gaat om keuze voor werk en studie en dus maatschappelijke deelname?

Voorwaardelijke maatschappelijke participatie

Tot nu toe heb ik geschreven dat salafi’s zichzelf graag definiëren met de metafoor als ghuraba, waarmee ze zichzelf een positie toekennen in de wereld als vreemdeling en voorbijtrekkende reiziger. Deze positie houdt uiteraard een aparte status in, maar dat betekent niet dat er in de salafi-beweging een afgezonderd of passief bestaan wordt gepropageerd. Integendeel, het hebben van een goede maatschappelijke positie bijvoorbeeld door het hebben van een baan wordt, zeker voor mannen, hoog aangeslagen (zie ook De Koning, 2009b).

‘Er gebeurt niets op de aarde of het is de wil van Allah. Wij moeten ons vertrouwen in Allah stellen en hij zal ons alles geven. (…) Stel je vertrouwen in Allah. Dat betekent niet dat je niets moet ondernemen. Jawel, werk (luid roepend, IR), zwoeg, doe je best en Allah zal je geven wat je nodig hebt aan proviand. Het is fout wat sommige mensen zeggen: ik ga niet werken, ik ga gewoon thuis zitten wachten’ (prediker Abou Ismail).230

Salafi’s sporen elkaar aan om deel te nemen aan de maatschappij door werk en studie, zolang de islamitische gedrags- en geloofsregels maar in acht worden genomen. Deze deelname kan volgens hen de zwakke positie van de moslims verbeteren en is tegelijkertijd een vorm van da’wa. De salafi’s benadrukken daarbij dat een


Steeds weer wordt benadrukt dat een gelovige na zijn dood alleen datgene overhoudt wat hij of zij heeft opgebouwd aan ‘daden van aanbidding’. Materieel bezit zal niet ter zake doen op de dag des oordeels, geloven ze. De predikers van de As-Soennah moskee stellen weliswaar de islam voorop, maar zien tevens de noodzaak van wereldse aangelegenheden. Ze zijn in bepaalde zaken pragmatischer dan andere predikers zoals Suhayb Salam. Ze vinden dat wereldse bezigheden (zoals werk en studie) kunnen bijdragen aan de da’wa en de versterking van de umma. Ze stellen niettemin duidelijk grenzen aan de aard van deze bezigheden. Ze moeten in dienst staan van de aanbidding van Allah. In de naleving van de geloofs- en gedragsregels in het dagelijkse leven weten salafi’s zich geconfronteerd met dilemma’s, die zij op verschillende wijze te lijf gaan al dan niet bekrachtigd met religieuze argumenten. Hierdoor is er niet een simpele keuze tussen maatschappelijke participatie of afzijzigheid. Dat zal ik verder toelichten door achtereenvolgens in te gaan op de invulling van werk, studie en vrije tijd.

**Werk en studie: tussen zuiverheid en vermenging, isolement en participatie**

Salafi’s achten het met het oog op de morele hervorming van de moslimbevolking erg belangrijk om zich de islamitische ‘kennis’ eigen te maken, die zij als superieur beschouwen aan andere kennis. Het daarnaast volgen van een opleiding wordt gestimuleerd en geadviseerd binnen de salafi-beweging om een betere maatschappelijke positie van de moslims te kunnen verwezenlijken (zie paragraaf 6.2). Een aanzienlijk deel van de jongeren die betrokken zijn in de salafi-beweging, volgt een opleiding na de middelbare school op mbo of hoger onderwijs. Maar de deelname aan deze studies verloopt niet geheel zonder problemen. Ook bij de keuze voor werk staan salafi’s voor moeilijkheden en dilemma’s. Salafi’s proberen werk te vinden dat volgens hen toegestaan is conform de salafistische geloofs- en gedragsregels. Salafi’s ervaren het maatschappelijk leven in Nederland als
een worsteling, omdat ze vaak in situaties terechtkomen waarin ze compromissen moeten sluiten. Ze willen graag op een eigen manier de islam beleven, maar beseffen dat ze daarbij eisen stellen aan hun omgeving die deze niet altijd accepteert. In studie- en werkomgevingen ontstaan er vooral problemen vanwege uiterlijkheden, zoals de kleding van vrouwen en het laten staan van de baard van de man. Verder gaan veel problemen over de salafistische omgangsregels tussen man en vrouw. De Nederlandse samenleving is immers niet ingericht op het scheiden van activiteiten van mannen en vrouwen.

Het komt voor dat salafi’s van werk of studie veranderen om een islam te praktizeren die meer conform het salafistisch model is. De meningen zijn sterk verdeeld over wat geschikt werk is en over welke mate van samenwerking is toegestaan met niet-moslims en moslims met een andere islamitische geloofsinvulling. In de concrete uitwerking van het ideaal zie ik uiteenlopende interpretaties. Werken bij een bank is op de keper beschouwd niet toegestaan, omdat men zich inlaat met *riba* (rente, dat volgens de islam verboden is). Verpleegkunde is in principe niet toegestaan, omdat er lichamelijk contact is met het andere geslacht. In een supermarkt worden verboden zaken verkocht zoals alcohol. Maar er worden door salafi’s argumenten gebruikt om toch werk in deze sectoren te legitimeren. Wat als je als verpleegkundige werkt met dementerende ouderen die lichamelijk en geestelijk zo zwak zijn, dat er geen verleidingen zijn die tot ontucht kunnen leiden? En wat als er geen ander werk is. Dan is werk bij een bank of supermarkt, om je kinderen te blijven voeden en de huur te betalen wellicht noodzakelijk. Overigens kunnen andere argumenten en belangen naast die van religieuze aard meten in de keuze voor of continuering van werk en studie alsmede andere dagelijkse beslissingen, zoals persoonlijke ambitie, voorkeuren, talenten en interesses (zie ook De Koning, 2009b; Schielke, 2009).

Hoewel naleving van regels verplicht is, hanteren salafi enig pragmatisme in de uitvoering ervan. Zo is er een vrouw die het erg prettig vindt op haar werk, omdat alle kamers in het pand voorzien zijn van glazen muren. Volgens haar is er hierdoor genoeg sociale controle onder collega’s, zodat er geen verleiding kan ontstaan en zonden kunnen worden voorkomen. Ze vindt het weliswaar jammer dat haar manager een man is, maar met hem heeft ze zelden te maken. Als ze een bespreking alleen met hem zou hebben, dan *zie* anderen haar door de glazen ruimtes en is zij gerust. Van afzondering is in deze situatie volgens haar geen sprake.

Het kan zijn dat telefonisch contact tussen mannen en vrouwen als toegestaan wordt beschouwd, omdat er in dat geval een *fysieke* scheiding is. Of dat de correct islamitische kleding en het zakelijke karakter voldoende zijn om afstand tussen man en vrouw te bewaren. Het zogenaamde ‘neerslaan van de ogen’ wordt als strategie gebruikt om verleidingen te voorkomen, waarbij bedoeld wordt dat de vrouw zo min mogelijk contact maakt via haar ogen met een mannelijke collega en andersom. Informeel contact of het opbouwen van vriendschappen tussen mannelijke en vrouwelijke collega’s worden weliswaar in theorie afgekeurd, maar komen toch voor.

De kledingkeis is voor salafi’s erg belangrijk om te kunnen functioneren in Nederlandse werkomgevingen. Maar deze kan voor werkgevers of collega’s problematisch zijn, tot grote frustratie van de salafi’s. De kledingkeis kan vooral voor vrouwen een belangrijke voorwaarde zijn bij de keuze voor een studie of een baan. Het gaat dan om het dragen van een hoofddoek, een *ghimar* of *niqab*, afhankelijk wat de vrouw zelf verkies te dragen. Uiteraard bemoeilijkt vooral het dragen van een *niqab* het vinden van een werkplek ernstig. Enkele vrouwen werken bijvoorbeeld in
een callcenter, omdat er geen fysiek contact is met klanten of vrouwen kiezen voor werk waar ze alleen met vrouwen in contact komen.

Naima (een bekeerling) vertelt dat ze in de thuiszorg werkt en uitsluitend alleenstaande vrouwelijke cliënten aanneemt, zodat het dragen van de niqab niet nodig is. Zodra ze voor de deur staat doet ze haar gezichtssluier af, zodat de meestal oudere vrouwen niet schrikken of aanstoot nemen aan haar verschijning.


Mannen hebben zich ook volgens de salafistische geloofsovertuiging aan bepaalde kledingvoorschriften, maar deze zijn meer geaccepteerd. De typische uiterlijkheden die in de salafi-beweging als sunna worden beschouwd zoals de enkellange broekspijpen en de baard zijn vaak wel problematisch voor werkgevers. Werkgevers kunnen bezwaar maken tegen het dragen van de baard, omdat het als niet representatief wordt beschouwd. Sommige mannen kiezen ervoor in de werkomgeving een broek te dragen tot over de enkels. Het afscheren van de baard is echter problematischer. Bij grote uitzondering kan een man er voor kiezen om wegens studie of baan zijn baard toch af te scheren. Salafi’s passen zich in veel gevallen aan, maar sommigen proberen zodra ze een baan hebben of een studie volgen te testen hoever ze kunnen gaan in het afdwingen van hun levensstijl. Anderen vermijden dit juist om het risico op conflict of verkeerde beeldvorming over de islam te voorkomen en passen zich aan de dominante cultuur van hun omgeving aan.

Het is niet zo dat de vrouwen in de salafi-beweging per definitie niet werken of studeren dan wel niet mogen werken of studeren. Hoewel een aanzienlijk deel van de vrouwen in de salafi-beweging werkt, is de heersende gedachte dat de vrouw hiertoe niet verplicht is. Het is haar toegestaan om te werken. Maar vaak kiezen vrouwen ervoor zodra ze kinderen krijgen en de financiële noodzaak er niet is, om niet (betaald) te werken. Het idee is dat de echtgenoot de vrouw en het gezin financieel moet onderhouden. Daarnaast vinden ze het belangrijk dat de moeder een prominente rol speelt in de opvoeding van kinderen. Werk kan dan te veel tijd en energie opeisen waardoor de opvoeding in het gedrang komt, stellen deze vrouwen. De rol van de vader in de opvoeding (vooral in de beginjaren), vinden ze minder belangrijk. Hij draagt voornamelijk verantwoordelijkheid voor het inkomen en activiteiten buitenshuis. Werken zien zij niet als noodzakelijk, maar als een vrijwillige keuze. Omdat financiële zekerheid door de man zeker niet altijd geboden wordt of omdat de vrouw het zelf graag wil, zijn er veel salafi-vrouwen die een betaalde baan hebben. Ook wordt er vrijwilligerswerk gedaan, door zogenaamde netwerken van zusters op te zetten.

Hoewel het idee heerst dat het voor de vrouw het beste is om te trouwen en kinderen te krijgen (dit geldt overigens ook voor de mannen), zeggen vrouwen - voordat ze in het huwelijk treden - een diploma op zak te willen hebben, zodat ze, mocht de man het toekomstig gezin om één of andere reden niet kunnen onderhouden (door werkloosheid, ziekte of scheiding), financieel zelfstandig zijn. Omdat studie echter problematisch kan worden door hun geloofsovertuiging, stoppen sommige vrouwen toch vroegtijdig. Maar de meerderheid van de (jonge) salafi-vrouwen volgt een
opleiding, beargumenteerd vanuit de gedachte dat het salafistische ideaal van onderaf opgebouwd moet worden. De empowerment van de islamitische gemeenschap moet door de vrouwen worden bewerkstelligd, is de gedachte. De vrouwen zien voor zichzelf een belangrijke rol weggelegd in het opvoeden van de kinderen in de religie. Ze willen zo de toekomst van de religie garanderen (Jouili & Amir-Moazami, 2006: 622-623)

Bij de keuze voor een studie na het middelbare onderwijs ondervinden vrouwen én mannen problemen. De regels over man-vrouwverhoudingen zijn soms een argument voor studenten om te stoppen met een studie, van studie te veranderen of pragmatisch met de regels om te springen.

‘Op school en werk is het je taak om het goede voorbeeld te geven. Je zit nu eenmaal met mannen en vrouwen in een klas. Daar kan je niks aan doen. Ik zal niet uit mezelf een jongen benaderen, maar als een jongen mij aanspreekt reageer ik gewoon vriendelijk, maar wel afgezet terug. Maar ik zal hem nooit zelf aanspreken.’ (Karima)

Het samen in een collegezaal zitten of samenwerking in een projectgroep wordt door salafi’s gelegitimeerd zolang een man en vrouw niet afgezonderd contact hebben, het contact voor zakelijke doeleinden is en de islamitische kledingregels in acht kunnen worden genomen.

Salafi’s die helemaal of zoveel mogelijk naar salafistisch model proberen te leven beseffen dat volledige naleving van hun ideaal tot maatschappelijke beperkingen leidt, maar zien dat als gevolg van hun eigen individuele en bewuste keuze. Ze kunnen daarbij veel last hebben van het gevoel maatschappelijk niet geaccepteerd te worden.

‘Ik kies ervoor om een gezichtssluier te dragen. Dat is mijn keuze en ik veroordeel anderen niet als zij dat niet doen. Ik weet ook dat ik daarom beperkingen zal hebben. Dat is oké voor mij. Ik stoor me eraan dat ik zodra ik afwijk van wat wel geaccepteerd is van de islam, een groot probleem heb (sterk verontwaardigd, IR).’ (Samira,)

Vooral salafi’s die volgens een zeer streng salafistisch model willen leven en niet bereid zijn om compromissen te sluiten, zijn vaak niet bij machte om een geschikte werkplek of studie te vinden. Als zij volharden in hun strengheid kunnen zij zich inderdaad isoleren van de omgeving. Een oplossing die echter vaak gebruikt wordt om bovenstaande problemen te ondervangen is het opzetten van eigen ondernemingen (zie ook Adraoui, 2009) of de keuze (vooral in het geval van vrouwen) voor een bestaan binnenshuis. Mannen én vrouwen proberen eigen ondernemingen op te starten, die in hun ogen islamitisch verantwoord zijn, zodat ze de geloofsbeleving kunnen blijven praktiseren zonder zich te veel te compromitteren in studie- en werksituaties. Deze ondernemingen, diensten en andere initiatieven worden door salafistische organisaties opgezet of op eigen initiatief van mensen buiten de organisaties om. Voorbeelden zijn supermarkten, slagerijen, kledingwinkels, boekwinkels, zorginstellingen (voor advies, huishoudelijke en verplegende thuiszorg), steunpunten voor vrouwen, kinderopvang, naaiateliers, studielokalen en webwinkels. Webwinkels worden geschikt bevonden, omdat hiervoor weinig middelen nodig zijn en de salafistische gedragsregels over man- en vrouwverhoudingen gemakkelijker na te leven zijn (hoevel dit niet altijd gebeurt). In de webwinkels worden allerlei islamitische producten aangeboden, zoals kleding, boeken, audiovisueel materiaal en verzorgingsproducten. In de eigen ondernemingen kunnen salafi’s op eigen voorwaarden met behoud van een eigen identiteit functioneren, zonder voortdurend in conflictsituaties te komen. De contacten die worden opgebouwd door deze
ondernemingen hoeven overigens niet alleen met salafi’s te zijn. Vanuit zakelijk opzicht worden relaties met andersdenkenden, zoals niet-moslims en niet-salafistische moslims gelegitimeerd (zie ook Adraoui, 2009). Het opstarten van eigen ondernemingen kan derhalve een ontwikkeling zijn naar meer isolement of juist naar het aanhalen van banden met andersdenkenden en zorgen voor financiële zelfredzaamheid. Hiermee kunnen exitmogelijkheden zowel gunstig als ongunstig beïnvloed worden.


Ik heb laten zien dat er grote verschillen zijn binnen de salafi-beweging in de mate van maatschappelijke participatie. In het kader van de autonomie is het beter wanneer salafi's werken of studeren, omdat zij in contact komen met alternatieven en de geldende politieke rechten en waarden. Met het aanleren en eigen maken van deze rechten en waarden, voldoen zij immers aan in ieder geval twee voorwaarden van exitmogelijkheden. Het hebben van betaald werk of diploma's draagt bij aan financiële zelfstandigheid, die mogelijk gunstig is voor de autonomie van betrokkenen. De exitmogelijkheden, en daarmee de condities van autonomie, nemen af zodra salafi’s niet werken of studeren. Het opzetten van eigen ondernemingen heeft meerdere dimensies, die zowel autonomie stimuleren als tegenwerken. Salafi's kunnen zich terugtrekken door hun eigen ondernemingen, waardoor het contact met andersdenkenden minimaal is en een zakelijker karakter draagt. Tegelijkertijd kunnen ondernemingen voor empowerment zorgen, waardoor ze deelnemen aan de maatschappij, zij het op eigen voorwaarden.

Vrijetijdsbesteding

Hoewel het ideaal is het leven in dienst te stellen van aanbidding, besteden salafi's de vrije tijd wel degelijk ook op manieren die niet conform de salafistische idealen is. Zo is het gebruik van tv en internet alleen vanuit educatief oogpunt toegestaan. Toch kijken de meeste salafi’s tv en film voor andere doeleinden, zoals ontspanning en amusement en gebruiken zij allerlei internettoepassingen veelvuldig. De mate waarin gebruik gemaakt wordt van deze media verschilt, evenals de mate waarin tijdschriften en kranten worden geraadpleegd.

Internet is onder de meerderheid van de salafi’s een belangrijk medium in de vrijetijdsbesteding. Sommige salafi’s bezoeken pretparken, bioscopen en restaurants (in eettentjes waar familieruimtes aanwezig zijn) ter vermaak, waarbij ze de salafistische gedragsregels zo veel mogelijk in acht houden. Omdat er weinig islamitische voorzieningen zijn op dit gebied, vinden salafi’s het verantwoord om incidenteel compromissen te sluiten. Zij gaan ook op vakantie, het liefst naar islamitische landen. Dit voornamelijk om familie te bezoeken, voor ontspanning en om te kijken of een land geschikt is voor het doen van de *hijra*. De pelgrimage naar Mekka, of een kleinere bedevaart zien ze echter als het belangrijkste reisdoel. De *hijra* is voor velen een droom, maar komt slechts voor enkelen uit.

Sport wordt naast islamitische activiteiten die in teken staan van aanbidding, zoals het lezen van de Koran of het leren van de islam, als een goede manier van vrijetijdsbesteding beschouwd. De islam draagt op goed voor het lichaam te zorgen en het te trainen. Vanuit salafistische organisaties worden sportactiviteiten opgezet zoals voetbalwedstrijden en zomerkampen voor jongeren waarbij mannen en vrouwen gescheiden zijn. De salafistische organisaties bieden alternatieve, volgens islamitische regels correcte vrijetijdsactiviteiten aan. Enerzijds om jongeren aan de organisaties te binden, anderzijds omdat salafi’s, vooral vrouwen, in reguliere sportinstellingen problemen ondervinden. Sommigen waren voor de geloofspraktisering sportief, maar vinden geen geschikte omgeving om te kunnen sporten waarin de salafistische regels in acht genomen kunnen worden. Enkele vrouwen nemen het initiatief om sportomgevingen te creëren waar alleen vrouwen toegang hebben. Sportinitiatieven en activiteiten in de salafi-beweging worden door de omgeving (journalisten en gemeenteambtenaren) met argusogen bekeken en soms duiken er verdachtmakingen van voorbereiding van terrorisme of trainen voor de *jihad* op.

Als het gaat om vrijetijdsbesteding is er geen segregatie, hoewel er wel pogingen worden ondernomen om dit zoveel mogelijk te bereiken.

*Maatschappelijke participatie en ideeën over de toekomst*

Omdat salafi’s moeilijkheden ondervinden bij de participatie in de Nederlandse maatschappij overwegen velen van hen de *hijra* te doen en Nederland te verlaten. Enkelen hebben Nederland al verlaten. Omdat sommige salafi’s met moeite een bestaan opbouwen en constant afwegingen moeten maken tussen islam en Nederlandse normen en waarden, wensen ze uiteindelijk te verhuizen naar een islamitisch land. Sommigen stellen alles in het werk om dit te bereiken. Het doen van *hijra* kan verder isolement teweegbrengen, omdat de Nederlandse sociale relaties onder druk kunnen komen te staan en integreren in het nieuwe land moeilijk is, door bijvoorbeeld taalproblemen of beperkte werkmogelijkheden. Soms keert iemand dan ook weer terug.

Bij de overweging om *hijra* te doen, speelt niet alleen de eigen moeizame participatie in Nederland een rol. Salafi’s maken zich vooral zorgen over de toekomst van hun
(toekomstige) kinderen, die zij volgens de salafistische richtlijnen willen opvoeden. De kinderen moeten borg staan voor de toekomst van de religie. In hun ogen worden moslims in Nederland steeds meer in hun bestaansmogelijkheden beperkt en wordt de samenleving steeds vijandiger. Omdat jonge kinderen nog geheel in de islam opgevoed moeten worden, zijn salafi’s bang voor de ‘slechte invloeden’ op basis- en middelbaar onderwijs; in de vorm van andere niet-islamitische normen en waarden en het niet in acht nemen van de islamitische regels door onderwijzers en leerlingen.

Soms neemt dit extreme vormen aan, waardoor kinderen in isolement kunnen raken. Kinderen zijn bij uitstek kwetsbaar voor het schenden van hun autonomie. De exitmogelijkheden van kinderen, ook in niet-salafistische gezinnen, zijn per definitie uiterst beperkt. Onderwijs is vanuit deze redenering cruciaal voor de autonomie van kinderen (Bader, 2007; Green, 1998; Okin, 2002; Spiecker et al., 2006). In het veldwerk leerde ik salafi’s kennen die hun jonge kinderen zoveel mogelijk afschermden van de niet-islamitisch verantwoorde omgevingen. Bij zeer streng gelovigen zijn veel vormen van speelgoed, tv-programma’s en websites verboden. Jonge kinderen kunnen zoveel mogelijk binnenshuis gehouden worden of ouders laten hen zoveel mogelijk spelen met kinderen van salafi-ouders. Zij schatten de kans groot in dat hun kinderen ‘afdwalen’ en te veel verleiding en afleiding om zich heen hebben zodra ze leerplichtig worden en naar het basis- en middelbaar onderwijs gaan. Daarom streven ze de *hijra* na. Lang niet altijd kan dit streven verwezenlijkt worden, zodat ouders genoodzaakt zijn om compromissen te sluiten wanneer de kinderen leerplichtig worden. Een ouder kan beslissen om een kind naar een islamitische school te sturen. Dit is niet altijd mogelijk, omdat er maar een beperkt aantal islamitische scholen is in Nederland. Soms wordt een islamitische school zelfs nog schadelijker geacht dan een niet-islamitische school, omdat deze islamitische scholen beschouwd worden als niet conform de salafi *manhaj*, waardoor de kinderen mogelijk een ‘onjuist’ beeld van de islam krijgen.

De overgrote meerderheid van de kinderen die opgroeien in gezinnen waarvan één of beide ouders een salafistische geloofsbeleving nastreven, genieten basis- en middelbaar onderwijs in Nederland. Hierdoor komen zij wel in contact met niet-salafistische moslims en niet-moslims, en daarmee niet-salafistische denkwerelden. Dit komt ten goede van het waarborgen van de autonomie van kinderen.

Een minderheid in de salafi-beweging streeft echter naar zo min mogelijk contact met de niet-salafistische buitenwereld. Alleen wanneer het noodzakelijk geacht wordt, is interactie toegestaan met diensten, goederen en personen die in hun ogen tot de *kuffar* behoren. Ze leiden een zeer geïsoleerd en gesegregeerd leven, dat ze geheel in dienst stellen van de aanbidding van Allah. De dagelijkse bezigheden bestaan uit het nakomen van de religieuze verplichtingen, het doen van extra religieuze handelingen (overeenkomstig de sunna) en het lezen en reciteren van de Koran. Alle overige zaken die ze ondernemen, moeten in dienst staan van de aanbidding van Allah. Ze ontmoeten derhalve voornamelijk salafi’s die even streng in de leer zijn. Ze stoppen vaak met studie of werk, omdat deze niet in overeenstemming plaatsvinden met hun geloofsbeleving. Ze leven van giften, uitkeringen of zetten eigen ondernemingen op, die naar eigen zeggen islamitisch verantwoord zijn. Deze groep salafi’s is geïsoleerd.

---

231 Toch worden in het kader van educatie en opvoeding afbeeldingen van mens en dier in de vorm van speelgoed oogluikend toegestaan.
Het betreft echter een kleine minderheid van de salafi-beweging. Deze strikte manier van geloofsbeleving is in de meeste gevallen tijdelijk van aard, omdat zij simpelweg niet vol te houden is. In jargon wordt er dan ook gekscherend gesproken over het gevaar van een zogenaamde salafi burn-out (zie ook Hamid, 2009: 396; de Koning 2011c).


Een minderheid van de gelovigen in de salafi-beweging is weinig bereid compromissen te sluiten en probeert zich zoveel mogelijk af te zonderen in eigen kring, waardoor er mogelijk isolement of isolationistische tendensen optreden. Desondanks zijn er in Nederland geen zogenaamde gesegregeerde moslimenclavess waar salafistische moslims de meerderheid vormen, zoals in vele publicaties wordt gesteld en waar zorg over wordt geuit (AIVD, 2007; Roy, 2004). De meerderheid van de salafi’s tracht een middenweg te vinden in hun geloofsbeleving en het zoeken van verbinding met de maatschappij door werk en studie. Participatie in de salafi-beweging gaat niet altijd samen met maatschappelijk isolement en segregatie. Er is geen simpele oppositie tussen enerzijds conformisme en afzijdigheid en verzet en participatie anderzijds (Mahmood, 2005; Scott, 2009). Vandaaruit is het in de salafi-beweging voor wat betreft de maatschappelijke participatie verschillend of de omstandigheden voor de autonomie van de participanten gunstig zijn.
8.6 Tijdelijke en veranderlijke praktijken

Tot nu toe heb ik beschreven dat de verbindingen die gelovigen aangaan met de beweging wat betreft geloofspraktijk, sociale relaties, maatschappelijke participatie en groepsidentiteit niet eenduidig zijn, maar veelvormig, waardoor geen sprake is van een eenduidige participatievorm en een sterk afgebakende groep. Daarnaast is participatie, naast veelvormig, in sommige gevallen zoals ik in deze paragraaf zal laten zien, tijdelijk en veranderlijk. Zoals Schielke het verwoordt:

‘Piety does not proceed along a unilinear path’ (Schielke, 2009: 370).

Daarmee uit Schielke terecht kritiek op Mahmood, die in haar studie naar de islamitische revival-beweging in Egypte veelal succesverhalen vertelt van vrome moslimvrouwen en de religie als een coherent en duidelijk afgebakend geheel weergeeft. Daarnaast gaat zij, volgens Schielke, onvoldoende in op de ambivalentie, tegenstrijdigheid en ambiguitéit in de praktijk van moslims die conform een moreel ideaal willen leven dat zuiverheid en authenticiteit propageert. De constructie van het morele zelf (Schielke, 2009: 36-38), zoals wordt voorstaan door de salafi-beweging, is zowel in ideologie als in praktijk omgeven door tegenstrijdigheid, veranderlijkheid en tijdelijkheid. Deelname aan de salafi-beweging is vergelijkbaar met de deelname aan nieuwe religieuze bewegingen die in de jaren zeventig opkwamen. Deelname aan deze bewegingen was voor velen slechts van korte duur en hoorde bij een experimentele levensfase, waarbij de keuze voor deelname gekenmerkt werd door actief individueel zoekgedrag (Wright, 1987, 1988). Cesari stelt dat de keuze voor een fundamentalistische geloofsbeleving geen keuze voor het leven hoeft te zijn:

‘[Nonetheless], in secular societies, the choice of a fundamentalist approach is a reversible one’ (Cesari, 2004: 55).

In de literatuur worden er uiteenlopende motieven genoemd waarom mensen breken met een religieuze sekte, een criminele organisatie, dan wel extremistische groepen, die ik ook terug zie onder participanten van de salafi-beweging (Wright, 1988, 1987; Bromley, 1988; Bjørgo & Horgan, 2009; Demant & Slootman, 2008; Bovenkerk, 2010). Het kan gaan om een ideologisch, strategisch, politiek of tactisch meningsverschil als ook interne conflicten betreffen.

De factoren die hierbij meetellen zijn:
- relaties aangaan die volgens de regels van de groep niet toegestaan zijn
- breken met het isolement met de buitenwereld
- het uitblijven van het succes van de doelstellingen van de groep
- inconsistenties tussen idealen van de groep en gedrag van de representanten
- kennismaking met alternatieve geloof- of denksystemen.

Schisma’s en veranderingen in de samenstelling van een beweging, zoals die in de salafi-beweging aan de orde van de dag zijn, kunnen er voor zorgen dat participanten zich niet langer identificeren met een beweging en duurzame participatie problematisch wordt (Klandermans, 2004). Praktische leefomstandigheden of veranderingen kunnen meetellen, waardoor iemands persoonlijke prioriteiten veranderen: huwelijk, scheiding, leeftijd, verandering in woon- of werksfeer, conflicten met familie of vrienden. Deze factoren ben ik ook in het onderzoek tegengekomen en zal ik kort in deze laatste paragraaf bespreken.
Zoals ik eerder in de vorige paragrafen zijdelings aanhaalde, worden geloofspraktijken veelal parttime nageleefd en kunnen salafi’s veranderingen doormaken in hun geloofsbeleving en interpretatie, de mate van praktiseren en strengheid of uiteindelijk helemaal afstand nemen van de salafi-beweging (zie ook Geelhoed, 2011). Veranderingen kunnen in gang worden gezet door verandering van baan of inkomen, verandering in gezins- of familiesamenstelling, opleiding, verandering van vriendschappen enzovoorts. Situationele factoren kunnen bijdragen aan uittreding (Downton & Wehr, 1998). Tijdens mijn veldwerkperiode ben ik enkele gevallen tegengekomen van een (soms abrupte) verandering in geloofsbeleving, die consequenties had voor de maatschappelijke participatie. Ook maatschappelijke participatie kan gevolgen hebben voor de geloofsbeleving, zoals de volgende casus beschrijft.

Casus Iman:

Iman is een bekeerde Nederlandse moslima. Haar dagelijkse leven is erop gericht om de sunna zo veel mogelijk te praktiseren. Uit dit oogpunt treedt ze in een polygaam huwelijk met een Marokkaanse man. Ze doet de hijra naar Marokko en breekt op zo veel mogelijk manieren met haar oude leven. Ze zegt haar baan op, bevalt van een kind en kiest ervoor om financieel afhankelijk te worden van haar nieuwe echtgenoot. In Marokko voelt ze zich vrij om een niqab te dragen. Op langere termijn lopen de financiële problemen van haar man echter dusdanig op dat ze terug naar Nederland moet komen om werk te vinden. Ze kan in principe werken volgens haar geloofsbeleving maar ze wil dan wel in correcte kleding zonder menging van man en vrouw, kortom het werk moet halal zijn op alle gebieden. Voor haar gevoel moet ze drastische aanpassingen doen om ten eerste het leven in Nederland vol te kunnen houden en een baan te kunnen vinden. Ze loopt nu rond in een spijkerbroek met korte hoofddoek. Het dragen van een ghimar, laat staan een niqab is volgens haar een belemmering in het vinden van een baan. Ze werkt nu in aangepaste kleding in een callcenter waar ze mannen te woord staat en in het donker alleen naar huis rijdt. Zaken die ze in een eerder stadium nooit zou hebben gedaan. Het idee nood wet breekt, houdt haar op de been. Ze beschouwt het als een beproeving van Allah en is hem daarvoor dankbaar. Maar ze voelt zich zondig door de compromissen die ze moet sluiten. Compromissen die ze in het verleden nooit had gesloten. Financiële omstandigheden dwingen haar om te werken en de praktisering van haar geloof te wijzigen. Hoewel zij bij onze eerste ontmoetingen pertinent weigerde om haar kind naar school te laten gaan in Nederland en daarom per se de hijra wilde doen, gaat haar jongste zoon sinds enige jaren naar een Nederlandse basisschool.


Daarnaast zijn er gelovigen die niet door externe druk hun geloofsbeleving en/of praktijken wijzigen, maar door nieuwe persoonlijke of theologische inzichten in contact met andere niet-salafistische geloofsgenoten. De inhoudelijke geloofsbeleving kan veranderen. Een persoon gaat mogelijk andere islamitische kennis lezen of praten met andersgelovigen. Ik ben ook gevallen tegenkomen waarbij gelovigen afstand nemen van de salafi-beweging, omdat zij prominente salafi’s op hypocrisie of zondig gedrag hebben betrapt. Ze raakten daardoor gedesillusioneerd.

Voor gelovigen kan een vorm van salafistische geloofsbeleving slechts een fase in hun zoektocht naar een eigen religieuze identiteit. Ze zien de strikte geloofsbeleving
dan als een fase die hoort bij religieuze volwassenwording. Ze geven te kennen dat ze er vroeger toe behoorden, maar dat ze tot inzicht zijn gekomen en hun ‘oogkleppen’ hebben laten vallen. In hun enthousiasme tijdens de vroege fasen van een religieuze zoektocht, kunnen gelovigen een radicale rigide geloofsbeleving hebben. Zeker bekeerlingen zijn anders dan bijvoorbeeld Marokkaanse moslims niet gewend om in een islamitische omgeving te leven en hebben daarom vooral in het begin van hun bekering meer moeite de religieuze orthodoxie om te zetten naar het leven in een niet-islamitisch land. Maar ook zogenaamde terugkerende moslims kunnen door hun enthousiasme in het begin extremer zijn, zodat zij eveneens de neiging hebben om zich te isoleren om een gepercipieerde zuivere vorm van een salafistische geloofsbeleving in stand te houden. Dit zelfgekozen isolement is echter in de meeste gevallen tijdelijk van aard. Voor sommigen is de interesse in de salafi-beweging van zeer korte duur. Gelovigen die voorheen een sterke betrokkenheid hadden met de salafi-beweging kunnen zich in de toekomst helemaal niet meer bezighouden met enige vorm van salafisme. Anderen stappen over naar een andere geloofsbeleving. Een aantal salafi’s vertelt dat ze in het verleden radicaler waren en sympathiseerden met jihadistische opvattingen. Ze geven aan gaandeweg minder radicaal te zijn geworden. Ze verklaren dit zelf door een eerder gebrek aan kennis en aan de puberteit. Dit gebrek aan kennis is ondervangen door contact met anderen (die volgens hen meer kennis bezitten) of door bezoek aan moskeeën en activiteiten (lezingen en lessen). De salafistische organisaties fungeren op deze wijze als een buffer voor radicalisme.

De salafi-beweging geniet sympathie onder een bredere groep moslims die zich op geen enkele manier verbindt met de praktijken ervan. Van Bruinessen merkte in een onderzoek naar de Gülenbeweging een brede niet-praktiserende, evenwel sympathiserende aanhang op. Er zijn in deze beweging volgelingen die deelnemen aan activiteiten, maar zich niet onderwerpen aan de disciplinering, die de Gülenbeweging van zijn volgelingen verwacht. Sommige aanhangers die, om verschillende redenen, niet langer deelnemen aan de Gülenbeweging blijven toch loyaliteit voelen. Een nog veel bredere groep van aanhangers van de beweging bestaat uit sympathisanten die de beweging een warm hart toedragen, maar zich niet onderwerpen aan de praktijken en discipline die de beweging propageert (Van Bruinessen, 2010). Dit beeld is ook terug te zien onder de participanten en betrokkenen van de salafi-beweging. De laatste jaren wordt er gesproken over de stagnatie van de groei van de salafi-beweging. Niet alleen de AIVD (2009) constateerde dit, ook mijn informanten bevestigen dat.‘Je ziet het minder in het straatbeeld. Het salafisme lijkt op zijn retour, mensen zijn burn-out en de hype is voorbij. Dat komt onder andere omdat het tien jaar is na 9/11. Er is een nieuwe generatie opgestaan. Het is voor deze generatie minder nodig om hun moslimidentiteit uit te dragen, de brede identiteit is belangrijker zoals het ook zijn van een Turk, Marokkaan of Afghaan. Salafisme was duidelijk een tegenreactie op 9/11. Het lezingencircuit is minder actief. Het lijkt alsof de predickers echt moeite moeten doen om volgers te hebben. Wel sneu voor ze (cynisch).’ (Maarten, een niet-salafistische moslim)

De constatering van de AIVD kan echter moeilijk geïnterpreteerd worden door een gebrek aan beschikbaar empirisch onderzoeksmateriaal. Het afstand doen van een salafistische geloofsbeleving of vermindering van geloofspraktijk hoeft niet te betekenen dat ook de sympathie voor de salafi-beweging of het morele ideaal vermindert of verdwijnt. Door omstandigheden in het dagelijks leven kunnen salafi’s weliswaar een meer pragmatische houding ten aanzien van de strikte regels in acht
nemen, de druk van het morele ideaal kan toch blijven voortbestaan. Ik heb laten zien dat de betrokkenheid van gelovigen in de salafi-beweging in fasen verloopt, aan verandering onderhevig is en gekenmerkt wordt door grote ambivalentie in de geloofspraktijk. Daarbij zijn er verschillende vormen van agency en niet slechts de keuze tussen gehoorzaamheid of weerstand. De participatievormen zijn zeer divers waardoor de exitmogelijkheden vergroot worden.

8.7 Conclusie

De discussies en onenigheid die de salafi-beweging kenmerken, zorgen aan de ene kant voor diversiteit en vergroting van autonomie, omdat door deze diversiteit participanten in contact komen met andersdenkenden en zo met alternatieven en keuzemogelijkheden. Aan de andere kant kunnen de discussies de scheidslijnen tussen groepen verscherpen waardoor diversiteit niet geaccepteerd wordt en groepen zich isoleren van andersdenkenden. Hierdoor komt autonomie juist in het gedrang. In het kader van de autonomie van het individu is het van belang dat verschillende salafi-gelovigen en andersdenkende moslims met elkaar in contact staan. De salafistische organisaties trekken een divers publiek waarin de mate van betrokkenheid van de salafi’s met deze organisaties verschilt, evenals de mate van vrijblijvendheid. Participanten verschillen in achtergrond en in hun motivatie voor deelname aan de activiteiten die de salafistische organisaties aanbieden. De diversiteit in participatievormen, motivaties en persoonlijke achtergronden van de participanten van de salafi-beweging zijn gunstig voor de autonomie van de betrokkenen.

Tegelijkertijd investeren salafi’s in en geven uitdrukking aan een uniforme groepsidentiteit door broederschap te benadrukken en door hun kleding, taal en religieuze praktijk. De aard van de geloofspraktijken van deze groeppymbolen zijn echter veelvormig, soms tijdelijk en aan verandering onderhevig, waardoor de groep niet scherpomlijnd is, de oproep tot uniformiteit en segregatie niet eenduidig wordt opgevat en deze oproep in zichzelf tegenstrijdigheden bevat.

De strikte salafistische geloofsleer die zuiverheid in geloof voorschrijft, goed gedrag in categorieën ordent en alle vragen van gelovigen op een religieuze manier beantwoordt, krijgt gestalte in een rigide stelsel van geloofsininterpretnaties. Dit geloofsysteem draagt echter allerlei tegenstrijdigheden in zich en wordt tevens op vele manieren in praktijk gebracht en beleefd, waardoor het meer ambiguïteit veroorzaakt. De dagelijkse praktijken van salafistische gelovigen is minder zwart-wit dan je op het eerste gezicht vermoedt van een beweging die zuiverheid en eenduidigheid propageert. Er bestaat geen eenvoudige binaire oppositie tussen onderdanigheid/conformisme en autonomie/verzet. Meervoudige omgangsvormen vermengen zich met de religieuze dogma’s, waarbij een autonomo zelf kan worden geformuleerd door een beroep te doen op verschillende religieuze autoriteiten. Salafi’s schipperen in de uitoefening van het ideaal van de salafistische levensstijl tussen waarden en belangen, waardoor er ambiguïteit, vermenging en conflict optreden. Er is hierdoor een grote verscheidenheid in praktijk van de salafistische idealen. De invloed van betrokkenheid bij de salafi-beweging op sociale relaties met vrienden, familie en man-vrouwverhoudingen is daardoor ook niet eenduidig. Het leidt niet altijd tot exclusiviteit van sociale relaties en isolement, zelfs niet onder hen die afzondering nastreven. Het contact met andersdenkenden vindt op uiteenlopende manieren en in verschillende intensiteit onvermijdelijk plaats. Interacties met andersdenkenden,
alternatieve en keuzemogelijkheden komen ten goede aan de exitmogelijkheden en daarmee aan de autonomie van de participanten in de salafi-beweging.


De mate van betrokkenheid in de salafi-beweging en van praktisering van de salafistische levensstijl kan bovendien in de loop der tijd veranderen. Salafi’s kunnen wisselen van geloofsinterpretatie en geloofspraktijk of geheel afstand nemen van de salafi-beweging. Dat betekent dat ook de condities van de exitmogelijkheden aan verandering onderhevig zijn.

Er is er geen sprake van exclusiviteit en isolement die de exitmogelijkheden ongunstig beïnvloeden. Dit komt doordat participatievormen veelal vrijblijvend, divers, tegenstrijdig en tijdelijk zijn, participanten divers zijn, de grenzen van de groepsidentiteit worden afgebroken en er inclusiviteit van sociale relaties en maatschappelijke participatie is. Wel is het streven naar het opbouwen van een groepsidentiteit en afzijdigheid van andersdenkenden ongunstig voor de exitmogelijkheden. Dit streven leidt echter tot een ambigue praktijk. Er is in de salafi-beweging voldoende ruimte om (partieel) uit te treden en daarmee autonoom te zijn. De autonomie van jonge kinderen die opgroeien in salafistische gezinnen en van vrouwen in informele huwelijken die sterk geïsoleerd zijn van de omgeving, staat wél onder druk.
Hoofdstuk 9 Samenvatting en conclusies

9.1 Inleiding

Hoe verhoudt salafi-beweging zich tot autonomie als democratische waarde?
In deze studie heb ik onderzocht hoe de salafi-beweging zich verhoudt tot de democratische kernwaarde van autonomie van het individu door de condities en belemmeringen om uit te treden te analyseren. De salafi-beweging is een soennitische hervormingsbeweging die streeft naar het herstel van een ‘zuivere’ islam, door morele heropvoeding van de moslimgemeenschap, een letterlijke lezing van de Koran en hadith, afwijzing van religieuze vernieuwingen en de imitatie van Mohammed en zijn metgezellen in de begintijd van de islam (zie bijvoorbeeld Haykel, 2009; De Koning, 2009b; Meijer, 2009; Wiktorowicz, 2006). De salafi-beweging is een utopische beweging die het dagelijkse leven van moslims probeert te reorganiseren conform een geïdealiseerd beeld uit het verleden. Ze creëren een eigen manier van leven die zij bevredigender en rechtvaardiger vinden en tegenover een wereld plaatsen van immoraliteit, onderdrukking en verleiding (Kanter, 1972; De Koning, 2011a; Price et al., 2008). Salafi’s leggen een claim op hun geloofsinterpretatie als de enige ware islam. Ze streven ernaar een morele gemeenschap te vormen van ware moslims en claimen daarbij de vertegenwoordigers van de enige islam te zijn (De Koning, 2009b).


Aanleiding: debat over strijdigheid van orthodoxe islam met democratie

met democratische principes zoals vrijheid van godsdienst en gedachte en de vrijheid van vereniging en uittreding; vrijheidsrechten die de autonomie van het individu beschermen (Eriksen, 1993).

**Definitie van autonomie**

In dit onderzoek is uitgegaan van autonomie als een politiek begrip, dat als democratische kernwaarde geldt. Vanuit dit politieke begrip van autonomie moeten personen de politieke rechten (vrijheid van gedachte, vrijheid van religie, vrijheid van meningsuiting en het recht op autonomie van andersdenkenden) respecteren, maar autonomie niet per se als persoonlijk ideaal omarmen (Rawls, 1993). Ten tweede ga ik in navolging van Harrison (1993) niet uit van autonomie als absolute waarde, maar neem ik procedurele onafhankelijkheid als uitgangspunt. Er is procedurele onafhankelijkheid wanneer iemand zonder dwang of geweld tot een besluit, handeling of levenswijze komt. De manier waarop een resultaat of een besluit bereikt wordt, is vanuit deze redenering belangrijker dan het resultaat of het besluit zelf. Iemand moet zich vrijwillig onderwerpen aan een disciplinerend regime. Vanuit een politiek-liberaal standpunt geldt het recht om te leven volgens de normen van een gemeenschap of volgens de discipline van een religie, ook al onderstreept deze niet het ideaal van persoonlijke autonomie. Het respecteren van politieke autonomie en de politieke rechten die daarmee verbonden zijn, is daarmee wél voorwaardelijk, waarbij ook procedurele onafhankelijkheid en authenticiteit centraal staan. Authenticiteit betekent hier dat de invloed waartoe iemand tot een opvatting of handeling komt als ‘eigen’ wordt beschouwd. Naast het recht op vereniging (of het vormen van gemeenschappen) is er in de liberale samenleving een ander fundamenteel recht dat onvoorwaardelijk geldt om de individuele rechten van leden van gemeenschappen te beschermen, namelijk het recht om uit te treden, to dissociate (Galston, 1995; Kukathas, 1992; March, 2005). Dit formele recht is echter niet voldoende om de vrijheidsrechten van individuen in gemeenschappen te beschermen. Het niet gebruiken van exitmogelijkheden impliceert niet dat leden vrijwillig instemmen met hun deelname (Bader, 2007; Barry, 2001; Green, 1998; Kymlicka, 1992, 1995; Okin, 2002; Spiecker, Ruyter & Steutel, 2006). In mijn onderzoek ga ik weliswaar uit van een politiek-liberaal begrip van autonomie, maar ik neem tegelijkertijd deze kritiek van het verlichtingsliberalisme mee door te kijken of het recht op uittreding niet alleen formeel beschikbaar maar ook realistisch is. Daarnaast formuleer ik kritiek op de liberale notie van het onafhankelijke zelf dat per definitie negatief staat tegenover religieuze autoriteit. De notie van een kritisch, reflecterend en authentiek zelf als voorwaarde van autonomie is problematisch. Het is moeilijk te meten wanneer iemand zonder inmenging van de omgeving tot een handeling, gedachte of besluit komt en misschien is dat wel helemaal niet mogelijk. Ik heb de verwevenheid van een salafistische religiebeleving met de notie van autonomie beschreven, waarbij er geen simpele oppositie is tussen een autonoom en onderdanig zelf.

Om te analyseren hoe de salafistische gemeenschap zich tot autonomie verhoudt zijn de condicties en de drempels van exitmogelijkheden onderzocht. Hierdoor heb ik kunnen onderzoeken of de autonomie van de betrokkenen in de salafi-beweging beschermd wordt. Door de belemmeringen van exitmogelijkheden erbij te betrekken onderken ik de tekortkoming van een politiek begrip van autonomie. Er moet niet alleen sprake zijn van procedurele onafhankelijkheid, maar ook van civic competence en geen isolement, willen de exitmogelijkheden reëel zijn. Civic competence betekent
kennis van politieke rechten, kennis van exitmogelijkheden en alternatieven, en de omarming van deze politieke rechten. Vanuit een politiek-liberale visie geniet de mens in een democratie politieke rechten die het recht op een autonom leven beschermen. Het zijn individuele rechten: vrijheid van gedachte, van religie en van meningsuiting, en het recht op autonomie van andersdenkenden. Uittreden kan formeel mogelijk zijn, maar als nog niet realistisch als de kosten van uittreding hoog zijn (Sørensen, 1997). Uittreding kan ingrijpend zijn voor een individu, in geval van sociale en psychische afhankelijkheid, gedane investeringen, angst voor (fysieke) represailles, angst voor verlies van reputatie en bescherming, en gemarginaliseerde positie na uittreding (Demant et al., 2008). Het is daarnaast zinvol je af te vragen welke factoren bijdragen aan een duurzame participatie in groepen en daarmee de kosten van uittreding groter maken. Iemand kan bijvoorbeeld door zijn of haar betrokkenheid sociale relaties hebben opgebouwd die iemand dreigt te verliezen wanneer hij of zij uittreedt of kritiek uit. Deze drempels ontstaan en worden ook vergroot door isolement (Demant et al., 2008). Isolement zal de exitmogelijkheden bemoeilijken, wanneer dit exclusiviteit van sociale relaties inhoudt en geen toegang tot alternatieven en politieke rechten impliceert. Daarom heb ik ten slotte de relatie onderzocht tussen de condities van exitmogelijkheden en isolement.

Ik benader exit of uittreding in de brede zin van het woord. Ik integreer zowel het geheel verwerpen van de salafistische leerstellingen en de verwerping van de islam (afvalligheid), als partiële exit, het gedeeltelijk loslaten van de normen, waarden en voorschriften of deze op eigen wijze interpreteren. Er is sprake van een partiële exit, als gedeelten van de salafistische geloofsbereiding niet nageleefd, bekritiseerd of verworpen worden. Deze partiële uittreding gaat uit van religieus pluralisme en vrijheid van interpretatie en praktiseren. Partiële uittreding houdt in dat je weliswaar deel blijft maken van een gemeenschap maar tegelijkertijd, gebruikmakend van de politieke rechten, interne normen en waarden probeert van een eigen interpretatie te maken.

Methode: veldwerk naar ideologie en praktijk


Deze vraag heb ik beantwoord door de exitmogelijkheden te onderzoeken aan de hand van vier thema’s: organisatievormen, religieuze disciplinering, politieke opvattingen, en tot slot participatie. Hierna volgen de resultaten, waarna ik de conclusie trek over de verhouding van de salafi-beweging tot autonomie. Als er exitmogelijkheden zijn, dan is autonomie als democratische waarde beschermd in de salafi-beweging.

**9.2 Organisatievormen: formele translokale organisaties en betwist leiderschap zijn gunstig voor autonomie**

Organisaties kunnen gunstige effecten hebben op de autonomie van individuen, omdat ze civic competence kunnen vergroten en hulpbronnen kunnen verschaffen. Wanneer zij samenwerkingsverbanden aangaan met de omgeving en zich niet terugtrekken in eigen kring, zijn zij beter in staat om politieke vaardigheden en waarden aan te leren dan wanneer een organisatie geheel geïsoleerd is van haar omgeving. Organisaties kunnen het vermogen hebben om positief sociaal kapitaal te genereren in de vorm van kritische, politieke en burgerlijke vaardigheden en waarden (civic competence), mits zij niet geïsoleerd zijn van de omringende samenleving en niet het huidige politieke bestel delegitimeren, maar externe samenwerkingsverbanden aangaan en de democratie als legitiem beschouwen. Organisaties functioneren dan als *schools for democracy* (Fennema & Tillie, 1999, 2005; Maloney & Roßteutscher, 2007; Maloney et al., 2008; Putnam, 1993; Stolle, 1999; Warren, 2001). Deze vaardigheden kunnen waarden worden wanneer een organisatie samenwerkt met andere organisaties (Fennema & Tillie, 2005) en geen exclusieve ledenwerving hanteert (Stolle, 1999). Door de samenwerking met andersdenkenden kunnen burgerlijke waarden, zoals gelijkheid en tolerantie, worden aangeleerd. Daarnaast kan een organisatie een individu versterken door de toegang tot hulpbronnen, distributie van informatie en representatie van belangen. Deze factoren zijn gunstig voor de autonomie van betrokkenen, omdat ze de exitmogelijkheden vergroten.

De vraag of de salafi-beweging aan bovenstaande criteria voldoet, kan zowel instemmend als ontkennend beantwoord worden. De salafi-beweging bestaat uit organisaties én uit fluide, soms tijdelijke informele netwerken. De salafi-beweging is niet afgebakend met scherpomlijnde grenzen. Er zijn op alle niveaus, maar niet altijd

De salafi-beweging wordt niet centraal aangestuurd door één elitegroep of organisatie. Er vindt interne informele samenwerking plaats tussen predikers en organisaties, maar er is ook interne concurrentie en strijd. Onbetwist hiërarchisch leiderschap heeft een negatieve invloed op de autonomie van haar participanten. In een omgeving waar gehoorzaamheid aan de leiding van de organisatie wordt verwacht, worden deviant gedrag of deviante meningen geproblematiseerd, waardoor de autonomie van betrokkenen weer wordt beperkt. Het leiderschap bepaalt voor een deel de omgeving waar er (al dan niet) sprake kan zijn van procedurele onafhankelijkheid en de beschikbaarheid van alternatieve kennisbronnen: twee belangrijke voorwaarden voor exitmogelijkheden. De religieuze autoriteit in de salafi-beweging is echter diffus, pluriform, aan verandering onderhevig en staat ter discussie.

Het internet wordt door de salafi-beweging als middel gebruikt voor religieuze disciplinering en is tegelijkertijd een terrein waar religieus gezag wordt uitgedaagd en betwist. Het internet biedt bovendien de mogelijkheid om kennis op te doen van alternatieve denkrichtingen, andere religieuze interpretaties, exitmogelijkheden en politieke rechten. De toegang tot alternatieve kennis is een conditie voor exitmogelijkheden en beschermt daarmee tot een bepaalde hoogte de autonomie van het individu. Organisaties en predikers stimuleren kennisname van alternatieve kennisbronnen niet altijd; soms wordt die zelfs ontmoedigd of tegengehouden. Predikers proberen de informatievoorziening eenzijdig te houden en het informatiegebruik van de participannten te beheersen. In en rondom de organisaties is er zeer beperkt ruimte voor discussie. Maar buiten de invloed van de moskee zijn zij uiteraard niet bij machte om internet- en ander mediagebruik te controleren.

De organisaties en netwerken bewegen zich translokaal, waardoor in tegenstelling tot een gemeenschapsleven dat zich op één plek manifesteert, het commitment van de participannten tijdelijk en veelvormig is, en fysiek isolement niet of nauwelijks aan de orde is. Er is daarnaast op alle organisatieniveaus diversiteit in etnische, linguïstische achtergrond, leeftijd en sekse van de participannten. Diversiteit vergroot de toegang tot alternatieve informatiekanalen en is daarmee gunstig voor de exitmogelijkheden. De categorisering van de salafi-beweging als een sekte vind ik problematisch, omdat deze voorbiijgaat aan de veelzijdigheid van de productie en consumptie van religieuze autoriteit. De organisatievormen, participatievormen en status van de verschillende predikers zijn voortdurend in verandering, ambigu en onder onderhandeling waardoor er geen sprake is van eenvormige commitment, exclusiviteit en afzondering die een analytisch gebruik van de term zouden kunnen rechtvaardigen. Er is geen (zoals in utopische gemeenschappen die Kanter heeft beschreven) gemeenschappelijk leven waarbij alle dagelijkse bezigheden van de leden zich op één locatie afspeelen, die gecoördineerd worden vanuit een centraal machtsapparaat. Zowel de omgeving als de structuur van de salafi-beweging leent zich niet voor compleet isolement. Er zijn concurrerende organisaties en netwerken die in wisselende mate in contact staan met de niet-salafistische omgeving, die zelf wordt gekenmerkt door veranderung en
ambivalentie door moderne ontwikkelingen zoals communicatie- en mediatechnologie en urbanisering.

Het bestaan van organisaties en de professionalisering van de salafi-beweging heeft een paradoxale uitwerking op de condities van autonomie. Organisaties zullen transparanter worden voor de buitenwereld, bestuursleden en andere functionarissen kunnen aangesproken worden of ter verantwoording worden geroepen bij (vermoedens van) misstanden. Ook zijn organisaties beter dan informele netwerken in staat om informele en formele samenwerkingsverbanden aan te gaan en kunnen zij zich minder makkelijk isoleren. Tegelijkertijd zal hun disciplinerende functie professioneller en uitgebreider zijn, maar niet per se voor meer eenheid zorgen onder de salafi-netwerken. Informele netwerken kunnen zich makkelijker dan de organisaties buiten de openbaarheid houden. Interne praktijken zijn daardoor minder transparant en minder goed te controleren. Eventuele misstanden, zoals dwang en geweld, ontrekken zich daardoor meer aan externe controle dan bij een meer formele organisatiestructuur met centraal gezag mogelijk is. De informele netwerken die op sociale relaties gebaseerd zijn, kunnen de verbinding versterken en de kosten van uittreding vergroten.

9.3 Religieuze disciplinering: Onverdraagzaam perfectionisme, verdraagzaam gedrag

De tweede thematische relatie die ik heb onderzocht, is die tussen religieuze disciplinering en de (condities van en drempels voor) exitmogelijkheden. De morele heropvoeding en hervorming van de Nederlandse moslimbevolking zijn de basis van het activisme van de salafi-beweging in Nederland. Salafi’s proberen op basis van een homogeek idealbeeld tot een leefstijl te komen die zij rechtvaardiger en bevredigender vinden dan andere leefstijlen (De Koning, 2009b, 2011a, 2011c). De religieuze disciplinering, die voortvloeit uit het principe hisba: het gebieden van het goede en het verbieden van het slechte (al-amr bi-l-ma’ruf wa-l-muh’al ‘an al-munkar), krijgt op verschillende manier vorm. Activiteiten zijn gericht op de hervorming van de dagelijkse levensstijl van moslims en zijn een belangrijk kenmerk van deze utopische beweging (Kanter, 1972; Price et al., 2008). Ik heb beschreven op welke wijze salafi’s deze hervorming tot stand proberen te brengen en waarom ze die zo belangrijk vinden. Op basis van de beschrijving van deze morele heropvoeding heb ik de relatie tussen autonomie van het individu en religieuze disciplinering kunnen analyseren. Dit heb ik gedaan door de morele exclusiviteit, individualisering en de middelen van religieuze disciplinering te analyseren. Salafi’s mogen geloven in morele exclusiviteit, maar moeten tolerant zijn jegens andersdenkenden, dat wil zeggen de politieke rechten van anderen respecteren. Daarnaast is het van belang voor de bescherming van de autonomie dat salafi’s geen dwang en geweld inzetten om hun ambities waar te maken. Ten slotte moet er ondanks de morele exclusiviteit kennis van en toegang tot keuzemogelijkheden zijn.

Morele superioriteit

De salafi-beweging gaat uit van een superieure waarheid van hun interpretatie van de islam en veronderstelt een hiërarchie van verschillende kennisbronnen. Superioriteit omvat een claim op morele waarheid, omdat het gaat over dat wat goed en slecht is. Volgens salafi’s bestaat er objectieve morele kennis. Het is evident dat er binnen de salafi-beweging daarom in ieder geval op ideologisch niveau geen ruimte is voor
moreel of religieus pluralisme. Dit pluralisme bestaat volgens salafi’s niet binnen de islam; er is slechts één correcte interpretatie van de islam (Wiktrowicz, 2006). Hierdoor staat de salafi-beweging op gespannen voet met een voorwaarde voor exitmogelijkheden, namelijk de beschikbaarheid en kennis van alternatieve mogelijkheden. De erkenning van moreel en religieus pluralisme is een belangrijke voorwaarde voor een democratisch bestel (Harrison, 1993; Raz, 1986). Dit impliceert tegelijkertijd dat iemand mag geloven in (kenbare) objectieve morele kennis of een superieure waarheid. Deze persoon mag echter vanuit een normatief-democratische redenering niet zo handelen dat de politieke rechten van andersdenkenden in het gedrang komen.

De gehoorzaamheid aan de religieuze bronnen die salafi’s als superieur beschouwen, proberen zij te rationaliseren en te verbinden met authenticiteit. Er wordt een verbinding gemaakt tussen het streven naar religieuze authenticiteit en de authenticiteit van het zelf. Het praktiseren van de islam wordt door salafi’s gekenschetst als het ‘volledig jezelf zijn’ en ‘authentiek zijn’. De dominante cultuur van authenticiteit maakt het mogelijk dat mensen kunnen kiezen voor een sterk disciplinerende religiositeit waarin conformisme aan een morele waarheid centraal staat, zoals in de salafi-beweging. Tegelijkertijd wordt de keuze voor dit conformisme uitgelegd als ‘authentieke’ keuze, voor een authentiek, puur geloof, dat is ontdaan van ‘onechte’, ‘niet-zuivere’ religieuse en culturele tradities en wordt de beleving ervaren als ‘jezelf kunnen zijn’ (Van Dijk-Groeneboer et al., 2010; De Koning, 2011c; Roeland, 2009). Er is onder salafi’s een mengeling te zien van een sterke hang naar authenticiteit en tegelijkertijd de onderwerping aan een disciplinerend regime. De keus voor een sterk disciplinerende religie beschouwen de betrokkenen als een uitdrukking van autonomie.

De salafi-beweging gaat uit van een morele waarheid en de ontkennening van islamitisch pluralisme. Dit suggereert dat er een eenduidige kennisautoriteit is, maar dat is niet zo. Vanwege de eindeloze interne disputen over de precieze inhoud van deze waarheid en de ambivalentie van het religieus leiderschap, is er in de praktijk geen eenduidige kennisautoriteit, waardoor de morele grenzen ter discussie staan. Hierdoor is er meer ruimte voor de autonomie van de betrokkenen, omdat het mogelijk is een eigen invulling te geven aan de morele kennis. Alternatieven zijn door de notie van superioriteit per definitie inferieur en afkeurenswaardig. Vanuit de ideologie worden alternatieven negatief beoordeeld. Dat wil niet zeggen dat ze niet beschikbaar zijn of dat salafi’s er geen kennis van hebben. Enkele contextfactoren zijn hierbij cruciaal. In de praktijk hebben salafi’s ten eerste wel toegang tot alternatieven door de beschikbaarheid van kennisbronnen zoals internet en het (Nederlands) onderwijs. Hierdoor kunnen ze weten van de geldende vrijheidsrechten in Nederland. Het dagelijks leven van salafi’s kenmerkt zich door tegensstrijdigheden. De salafi’s geloven in een eenduidige religieuze waarheid, maar worden omgeven door een pluralistische realiteit. De context bepaalt dat er voor salafi’s in de praktijk wel toegang én kennis is van alternatieven en politieke rechten. De notie van religieuze waarheid beperkt de exitmogelijkheden, maar de context van de Nederlandse salafi-beweging beïnvloedt de exitmogelijkheden gunstig. De beleefde superioriteit gaat niet noodzakelijkwijs gepaard met onwetendheid over alternatieven en politieke rechten. Er is toegang toe, maar de alternatieven moeten ook adequaat zijn (Slijjer, 1999). Het kan niet alleen een keuze zijn tussen goed (in dit geval de ‘ware’ islam) en kwaad (in dit geval niet-islamitische of anders-islamitische).
De scheidslijn tussen islamitisch en niet-islamitisch of tussen goed en slecht is alleen niet altijd zo scherp te trekken in de dagelijkse praktijk van salafi’s.

Ten tweede is de omgang met de gedragsregels pragmatisch, waardoor het individu keuze- en bewegingsvrijheid heeft, hoewel begrensbd. Er is ruimte voor salafi’s door het verbod op veroordeling van anderen en door onderschreven individuele verantwoordelijkheid. Uiteindelijk is een persoon zelf verantwoordelijk voor zijn eigen keuzen en moet hij enkel aan God verantwoording afleggen. Anderen kunnen een persoon niet dwingen, enkel waarschuwen. Zo wordt er een wezenlijk onderscheid gemaakt tussen de relatie tussen God en de gelovige en de relaties tussen gelovigen onderling. Ten slotte ontbreekt er (ondanks dit geloof in morele exclusiviteit en superioriteit) een duidelijk omlijnende kennisautoriteit, door interne discussies en gebrek aan onbetwist leiderschap. De morele exclusiviteit is niet zo duidelijk omlijn in de praktijk en er is enige ruimte voor individuele invulling. Ondanks dat gedrag op ideologisch niveau in categorieën van goed en slecht wordt geformuleerd, is de praktijk van de regels niet zwart-wit en worden er compromissen gesloten en gerechtvaardigd. Keuzes gaan daarmee niet simpelweg tussen goed en slecht, maar zijn minder goed of minder slecht. Het streven naar een ideaal blijft onverminderd bestaan (Schielke, 2009), hoewel deze individueel gepraktiseerd en geïnterpreteerd wordt. Het streven naar perfectie kan spanningen veroorzaken in het dagelijkse leven. Gelovigen zoeken daarom de salafi-beweging op, om hun morele disciplinering te voeden en morele zelfperfectie te bereiken. De salafi-beweging draagt het idee van zuiverheid en duidelijkheid uit, maar creëert daarmee juist ambivalente praktijken. Het streven naar vroomheid draagt bij aan spanningen en is ook een reden voor gelovigen om zich niet langer te verbinden met de beweging, maar is tegelijk de aantrekkingskracht (zie ook De Koning, 2011c).

**Individualisering en perfectie**


Onderwerping aan een autoriteit (bijvoorbeeld op basis van een religieuze, culturele of sociale norm) gaat vanuit een liberale visie altijd ten koste van de autonomie van het zelf en je kunt dan spreken van een negatieve relatie tussen het zelf en het sociale (Fadil, 2008). Religieus conformisme wordt geproblematiseerd in dit liberale discours. Conformisme wordt als tegenstelling gezien van religieuze individualisering. Maar deze tegenstelling is minder duidelijk dan in eerste instantie lijkt. De religieuze beleving van salafi’s wordt op basis van noties van autonomie, eigen verantwoordelijkheid en authenticiteit vormgeven vanuit een religieus kader. Er kan juist een proces van individualisering bestaan vanuit een religieus kader, door de islam (Fadil 2005; Jouili & Amir-Moazami, 2006). Religieuze beleving is volgens salafi’s een individuele en private zaak, hoewel ze tegelijkertijd het bestaan van de goddelijke verplichting niet ontkennen. Deze waarde komt echter niet alleen voort uit het liberale begrip van vrijheid, maar kan worden opgevat als gevolg van de soevereiniteit van God. Alleen God kan immers, in de orthodoxe visie, mensen beoordelen en alleen God kan mensen tot het geloof leiden (er is geen dwang in het
gelooft. Ik heb laten zien dat er geen simpele binaire oppositie is tussen enerzijds conformisme/onderdanigheid en anderzijds verzet/autonomie. Autonomie en conformisme aan religieuze autoriteit zijn vermengd, waarbij het subject, hier het vrome zelf, ook door onderdanigheid of gehoorzaamheid aan religieuze dogma's geconstrueerd wordt. ‘Agency’ staat niet per definitie in negatieve relatie tot religieuze autoriteit (Jouili & Amir-Moazami, 2006; Mahmood, 2005; Scott, 2009).

De eigen verantwoordelijkheid voor geloof en gedrag maakt dat het streven naar perfectie belangrijker is dan \textit{da'wa}. Het is niet gelast om vanuit eigen imperfectie anderen op fouten te wijzen. Perfectie van het eigen gedrag is het belangrijkste project van de salafi-beweging. Disciplinering van het zelf, om tot perfectie en moreel herstel te komen staat centraal. De utopische beweging is een beweging van perfectionisten (Kanter, 1972). Zondes begaan of van het geloof afwijken wordt als persoonlijk falen gezien. In combinatie met het idee van perfectie zet dit gelovigen onder druk of ze krijgen last van schuldgevoelens, wanneer zij niet voldoen aan het ideaal (Schielke, 2009) en (partieel) uittreden.

\textit{Informele en formele sanctionering}

Volgens de \textit{shari'a} staan er (lijf)straffen op het begaan van zonden, op afvalligheid en het niet naleven van de islamitische regels. Je zou daarom kunnen spreken van formele dwangmiddelen in de salafi-beweging. De salafistische predikers stellen echter dat deze straffen absoluut niet ten uitvoer mogen worden gebracht in een Nederlandse context. \textit{Da’wa} en \textit{nasiha} vinden de salafi’s de enige toegestane middelen om moslims te confronteren met hun slechte gedrag en zonden, en niet-moslims met hun ongeloof. Alleen binnen een islamitische staat kan iemand door rechters op basis van de \textit{shari’a} berecht worden, vinden ze. Salafi’s stellen niettemin dat ze de daden die volgens de islam verboden zijn, nooit zullen goedkeuren. Ze beroepen zich hierbij op hun vrijheid van meningsuiting en vrijheid van godsdienst.

Het verklaren van een moslim tot ongelovige (\textit{takfir} doen) is binnen de mondiale salafi-beweging een belangrijk thema dat tot interne discussies en scheuringen heeft geleid (Wagemakers, 2010, 2011; Wiktorowicz, 2006). Verschillende salafinetten werken onderscheiden zichzelf op dit onderwerp. De discussie over \textit{takfir} is van belang, omdat het vaak een belangrijk onderdeel vormt in de rechtvaardiging van het gebruik van geweld (Wagemakers, 2010, 2011). Salafi-netwerken zijn het eens over de voorwaarden om over te gaan tot verkettering. Ze verschillen echter onderling over de definitie, interpretatie en reikwijdte van deze voorwaarden. De interpretaties zijn niet eenduidig (Wagemakers, 2011; Wiktorowicz, 2006). De salafi’s uit de onderzochte netwerken hebben zich de laatste jaren geprofileerd als niet-extremistische en ‘gematigde’ moslims. In hun retoriek van de gematigdheid zetten zij zich vooral af tegen groeperingen die zich (op een bepaalde wijze) profileren op het onderwerp \textit{takfir}. De salafi-netwerken die in het veldwerk betrokken waren en zich rondom de salafistische organisaties manifesteren, stellen dat \textit{takfir} een onderwerp is dat voorbehouden is aan geleerden en islamitische staten en niet aan ‘gewone’ moslims. Een vergaande consequentie van verkettering is dat een moslim ter dood veroordeeld kan worden of dat tegen de persoon geweld gerechtvaardigd is. De salafi’s in de onderzochte netwerken stellen echter nadrukkelijk dat deze straffen alleen door islamitische rechters in een islamitische staat voltrokken kunnen worden.
In het streven van de salafi-beweging naar perfectie en disciplinering wordt geen dwang door dreiging of geweld gelegitimeerd. Dwang in geloof wordt zelfs niet toegestaan. Wel worden de waarschuwing voor Gods toorn, zijn bestraffingen in deze wereld en het hiernamaals gebruikt om elkaar onderling te disciplineren. Van deze waarschuwing kan pas dreiging uitgaan, wanneer er sancties aan worden verbonden, wanneer die angst genereert en wanneer deze religieuze interpretatie wordt geloofd. Er is geen feitelijke dwang, maar wel een sterke sociale controle. Deze uit zich in de praktijk van da’wa en nasiha en de druk om te conformeren. Er kan negatief gesproken worden over een persoon die de salafi-interpretatie niet omarmt, maar er zijn geen andere sancties dan sociale uitsluiting.

Op basis van bovenstaande punten concludeer ik dat in de religieuze disciplinering van de salafi-beweging op ideologisch niveau sprake is van procedurele onafhankelijkheid. Het gebruik van geweld en dwang worden niet toegestaan. Er is daarnaast kennis van alternatieven en keuzes, maar deze worden door het geloof in morele exclusiviteit negatief beoordeeld waardoor er druk is om te conformeren. De religieuze praktijk is echter, door de context van Nederland, interpretatieverschillen en individualisering van geloof, ambigue en pluriform, waardoor alternatieven toch in enige mate beschikbaar zijn. Toch blijft het ideaal van perfectie bestaan. Er is kennis van de politieke rechten, zoals vrijheid van godsdienst, en er wordt opgeroepen deze in de religieuze disciplinering te respecteren. Er is daardoor civic competence. De condities van exitmogelijkheden zijn voor wat betreft religieuze disciplinering aanwezig.

De salafi-beweging toont zich hiermee vergelijkbaar met andere orthodox-christelijke geloofsstromingen in Nederland die uitgaan van morele exclusiviteit en daarmee onverdraagzaamheid. Deze ideologische onverdraagzaamheid vertaalt zich echter niet in het legitimeren van onverdraagzaam gedrag. Concreet betekent dit dat het niet bidden, het niet dragen van een hoofddoek of homoseksueel zijn, afgekeurd wordt volgens de ideologie. Deze afkeuringen mogen volgens de ideologie echter niet leiden tot (fysiek of verbaal) geweld en dwang. Conformisme aan de religieuze leerstellingen wordt als een zaak tussen een individu en God beschouwd. Anders is het in sommige islamitische landen waar conformisme wel afgedwongen wordt met formele dwangmiddelen. De vrijheid van godsdienst als democratisch recht en daarmee de autonomie van het individu worden in deze context niet gerespecteerd.

9.4 Politieke opvattingen: Autonomie wordt niet geschonden, maar ook niet bevorderd

Het derde thema betreft de opvattingen van salafi’s over politiek en democratie in Nederland en de relatie met de autonomie van betrokkenen. Vaak wordt gesteld dat salafi’s de democratische rechtsorde afwijzen en de shari’a willen invoeren (zie bijvoorbeeld AIVD, 2007). Ik heb de opvattingen beschreven van de salafistische predikers en salafi-gelovigen die in het veldwerk betrokken waren. Het ging om hun opvattingen over democratie, politieke deelname, het ideaal van de oprichting van een islamitische staat op basis van de shari’a, de omgang met kritische uitlatingen over de islam, en het gebruik van geweld door de jihad. Deze politieke onderwerpen vormen belangrijke ideologische scheidslijnen tussen de salafistische stromingen.

Eerst heb ik onderzocht welke ambities en attitudes in theorie gunstig zijn voor de voorwaarden van een exitoptie, waardoor autonomie gewaarborgd is. Het respecteren
van het democratisch bestel, politieke deelname en het politiek reageren op kritische uitlezingen over de islam komen ten gunste van civic competence. Het zich onderwerpen aan het democratisch gezag betekent dat de democratie als legitiem wordt beschouwd en de politieke rechten worden gerespecteerd. Men speelt dan niet voor eigen rechter en laat dan niet een eigen wetgeving prevaleren. Politieke deelname is een passieve vorm van legitimatie. Door (politieke) discussies en (politieke) samenwerkingsverbanden aan te gaan worden er voorwaarden geschapen waarin politieke, burgerlijke vaardigheden en waarden (civic competence) kunnen worden aangeleerd. Daarnaast kan een (politiek) samenwerkingsverband net als organisaties een individu versterken door de toegang tot hulpbronnen, distributie van informatie en het representeren van belangen. In de conditie van politieke afzijdigheid kan er geen civic competence worden aangeleerd, wat ongunstig is voor de exitmogelijkheden. Daarnaast kan politieke afzijdigheid isolement betekenen. Het willen invoeren van de shari’a en de oproep tot de jihad is niet gunstig voor civic competence, omdat deze de politieke rechten van andersdenkenden niet respecteren en ook elementen van dwang en geweld bevatten waardoor er tegelijkertijd geen sprake is van procedurele onafhankelijkheid. Apolitieke en gewelddadige reacties op kritiek zijn ten slotte ongunstig voor civic competence omdat de eerste vorm afzijdigheid impliceert en de tweede vorm geweld impliceert dat de politieke rechten van andersdenkenden niet respecteert en breekt met procedurele onafhankelijkheid. Na het vaststellen van deze condities is vervolgens gekeken of deze aanwezig zijn in de salafistische beweging.

De principiële afwijzing van democratie berust op de salafistische overtuiging van de superioriteit van de islam en de salafistische interpretatie van tawhid: alleen Allah is wetgever, alles wat van deze wetgeving afwijkt wordt inferior geacht. Iemand die deze eenheid van Allah niet erkent, maakt zich schuldig aan shirk, afgoderij. Afgoderij is het toekennen van deelgenoten aan Allah, het aanbidden van zaken naast Allah en is volgens de ideologie de ernstigste zonde die een moslim kan begaan. Wat deze theologische principes in de praktijk impliceren, wordt echter niet meteen duidelijk. Hoewel alle salafistische netwerken het principe tawhid en het verbod op shirk in hun ideologie centraal stellen, bestaan er sterke verschillen in de interpretatie en uitwerking van het begrip op hedendaagse politieke kwesties, zoals het leven van een moslim in een democratisch land waar moslims geen meerderheid vormen, en op politieke deelname. De toepassing van de salafistische principes leidt tot eindeloze discussies in de salafistische kringen (Meijer, 2009; Haykel, 2009; Wagemakers, 2010; Wiktorowicz, 2005b, 2006). Deze verschillen worden inzichtelijk gemaakt aan de hand van het model van Wiktorowicz, waarin onderscheid wordt gemaakt tussen quïëtistische, politieke en jihadistische salafi’s.

Ik heb onderzocht wat de principiële afwijzing van de democratie in de praktijk betekent voor a) politieke deelname en b) de gehoorzaamheid aan democratisch gezag. Vanuit het oogpunt van de autonomie van betrokkenen is het belangrijk dat salafi’s de heersende politieke rechten respecteren, en ook politieke betrokkenheid tonen door politieke deelname. Politieke deelname geldt niet als voorwaarde van de democratie, maar als het gaat om exitmogelijkheden is politieke deelname te verkiezen boven politieke distantie, omdat het laatste isolement betekent en het eerste civic competence bevordert. Politieke deelname (zoals stemmen tijdens verkiezingen of lidmaatschap van een politieke partij) houdt een zekere betrokkenheid in met de omgeving. Discussies worden aangegaan met andersdenkenden en civic competence
kan toenemen. Bij politieke deelname ligt beschikbaarheid van kennis over alternatieve denkrichtingen, exitmogelijkheden en politieke rechten meer voor de hand dan wanneer iemand zich geheel afzijdig houdt. Wanneer salafi’s deelnemen aan de politieke structuren is dit gunstig voor de condities van autonomie. De mate en vorm van politieke deelname is echter een belangrijk discussiepunt in de salafi-beweging, waardoor er grote verscheidenheid is in de betrokkenheid. Deze conditie voor autonomie is in meerdere of mindere mate aanwezig. Het is voor de autonomie van het individu gunstig dat er meningsverschillen bestaan binnen netwerken. Er is dan ruimte voor meerdere meningen. Hoewel de salafi’s in de onderzochte netwerken de islam als superieur beschouwen, respecteren zij in hun doelstellingen de politieke rechten in Nederland uit tactische overwegingen. Zij funderen deze met islamitische argumentatie. Kennis over en respect voor de geldende politieke rechten zijn belangrijke condities voor exitmogelijkheden (die de autonomie van de betrokkenen van de salafi-beweging beschermen). In politiek-salafistische netwerken wordt er eerder civic competence ontwikkeld dan in de quasiëtistische en jihadistische netwerken.

Quiëtistische en politieke salafi’s respecteren democratische wetgeving en de geldende politieke rechten in Nederland en procedurele onafhankelijkheid als het gaat om hun (politieke) ambities en opvattingen, maar doen dit om pragmatische redenen die zij met religieuze argumenten beredeneren. Ze onderwerpen zich aan de democratische wetgeving, waarmee zij het democratisch bestel legitimeren. Hun houding tegenover gehoorzaamheid aan de democratie is echter voorwaardelijk. De vraag blijft hoe dit pragmatisme zich in de toekomst zal ontwikkelen. Zal deze overgaan in principiële stellingname?

Quiëtistische en politieke salafi’s streven niet naar de invoering van de shari’a in Nederland, die op bepaalde punten geen ruimte biedt aan de autonomie van het individu. De voorhoede van de salafi-beweging in Nederland bestrijdt groepen zoals Hizb ut Tahrir, Sharia4Belgium/Holland) die dit streven wel hebben. Deze groepen respecteren soms geen procedurele onafhankelijkheid in hun werkwijze doordat zij (verbaal) geweld gebruiken. Deze niet-democratische middelen worden sterk afgekeurd binnen deze salafi-netwerken.

Er wordt opgeroepen om de politieke rechten in Nederland te respecteren en op te eisen wanneer de rechten van moslims worden geschonden. Ook wordt er opgeroepen om op een niet-gewelddadige manier te reageren op aantijgingen, beledigingen en gewelddadigheden tegen moslims. Hiervoor worden voornamelijk religieuze middelen aangedragen: smeekbedes, geduld, standvastigheid, emigratie en afzijdigheid. Deze religieuze middelen respecteren de geldende politieke rechten in Nederland en procedurele onafhankelijkheid, maar tegelijkertijd bevorderen ze de civic competence niet. Emigratie en afzijdigheid zijn uitingen van politieke distantie en kunnen leiden tot isolement. De andere middelen zijn politiek neutraal. Alleen zeer felle smeekbedes kunnen zo beledigend zijn, dat zij de politieke rechten van andersdenkenden in gevaar brengen en zo breken met procedurele onafhankelijkheid. Ze kunnen een vorm van verbaal geweld zijn en toehoorders inspireren om andersdenkenden schade te berokkenen.

De gewelddadige jihad voldoet niet aan de voorwaarden voor exitmogelijkheden. De jihad als gewelddadig middel om de islam te beschermen, te verdedigen en te
verspreiden wordt door de quiëtistische en politieke salafi-predikers in de context van Nederland sterk afgekeurd. Dit doen ze om pragmatische, niet om principiële redenen. Ze funderen deze stellingname wel met religieuze argumenten. De salafistische organisaties zetten zich op vele manieren in om geweldslegitimatie tegen te gaan. Niettemin bevinden zich in en rondom de salafi-netwerken gelovigen, die wel sympathiseren met jihadistische opvattingen, geweld legitimeren en dus autonomie als democratische kernwaarde schenden.

Dat de quiëtistische en politieke netwerken in de salafi-beweging het democratische gezag respecteren (zij het voorwaardelijk), de shari’a niet willen invoeren, niet-gewelddadig reageren op kritische uitspraken over de islam en niet oproepen tot de jihad: het zijn gunstige condities voor exitmogelijkheden en daarmee voor autonomie. De politieke afzonderlijkheid van sommige salafi’s (door niet deel te nemen aan het politiek bestel of niet op politieke wijze te reageren op onvrede) breekt niet per definitie met de voorwaarden van exitmogelijkheden maar bevorderen deze ook niet, omdat civic competence niet kan worden aangeleerd en het isolement kan impliceren. Ik concluder dat de politieke opvattingen van de quiëtistische en politieke netwerken in de Nederlandse salafi-beweging autonomie als democratische waarde niet bedreigen. Jihadi’s schenden autonomie wel expliciet.

9.5 Participatie: Tegenstrijdighed, veranderlijkheid en pluriformiteit is gunstig voor autonomie

Tot slot heb ik onderzocht op welke manier participatie in de salafi-beweging vorm krijgt en of er isolement optreedt. Sterke binding met een beweging draagt bij aan duurzame participatie (Klandermans, 2004; Tilly, 1978). De invloed die een organisatie kan uitoefenen op een individu, hangt af van de mate waarin dit individu zich aan deze organisatie verbindt. Bij een sterke binding met de salafi-beweging kunnen de kosten van uittreding vergroot worden. Meerdere factoren kunnen de verbinding met een beweging versterken: vriendschapsrelaties, rituelen, ideologie, leiderschap (Downton & Wehr, 1998; Mannarini & Fedi, 2011; Snow et al., 1980). Het opbouwen van een groepsidentiteit door uniforme groepsuitingen kan grenzen opwerpen tussen in- en outsiders waardoor de kosten van uittreding kunnen oplopen. Exclusiviteit van sociale relaties en maatschappelijke segregatie zijn twee vormen van isolement, die ongunstig zijn voor de exitmogelijkheden. Isolement is ongunstig voor de autonomie van het individu, omdat het de exitmogelijkheden beperkt. Twee belangrijke voorwaarden voor het bestaan van exitmogelijkheden komen bij isolement in het gedrang, namelijk (1) kennis van en respect voor politieke rechten (civic competence) en (2) (kennis van) alternatieven en keuzemogelijkheden. Ten slotte belemmert segregatie uittreding omdat een persoon sociaal en financieel afhankelijk kan worden van gelijkgezinden.

Wie contacten heeft buiten de eigen kring van gelijkgezinden (bijvoorbeeld op school of in werkgeving), verkeert in een gunstigere omgeving waarin hij politieke waarden en vaardigheden aan kan leren (Fennema & Tillie, 1999, 2005; Maloney & Roßteutscher, 2007; Maloney et al., 2008; Mutz & Mondak, 2006; Putnam, 1993; Stolle, 1999; Warren, 2001). Het volgen van algemeen onderwijs heeft een positieve invloed op de condities van autonomie; het is cruciaal om politieke deugden aan te leren en een minimale conditie voor autonomie (Barry, 2001; Spiecker et al., 2006; Reich, 2002). Het is vooral belangrijk voor kinderen waarvan de exitmogelijkheden
door socialisatie (in plaats van vrijwillige deelname) in een groep per definitie onder druk staan (Bader, 2007; Okin, 2002). Onderwijs kan daarnaast door diploma’s te behalen de mogelijkheden tot werk vergroten, waardoor iemand financiële zelfredzaamheid kan ontwikkelen.

Diversiteit in participatie, inclusiviteit van sociale relaties en maatschappelijke participatie zijn gunstige condities voor autonomie. Uniformiteit in participatie, exclusiviteit van sociale relaties, maatschappelijke segregatie en het opbouwen van een uniforme groepsidentiteit, zijn ongunstige condities voor autonomie.

In het kader van de autonomie van het individu is het van belang dat verschillende salafi-gelovigen en andersdenkende moslims met elkaar in contact staan. De salafistische organisaties trekken een divers publiek, waarbinnen de betrokkenheid met deze organisaties en de vrijblijvendheid variëren. Participanten verschillen in achtergrond en hun motivatie voor deelname aan de activiteiten die de salafistische organisaties aanbieden. Die diversiteit is gunstig voor de autonomie van de betrokkenen.


Onderlinge verdeeldheid en conflicten tussen salafi-netwerken kunnen weer voor harde grenzen zorgen en kunnen volgens De Koning (2009b) bovendien ook barrières opwerpen voor actieve duurzame participatie.

De strikte salafistische geloofsleer die zuiverheid in geloof voorschrijft, goed gedrag in categorieën ordent en alle vragen van gelovigen op een religieuze manier beantwoordt, krijgt gestalte in een rigide stelsel van geloofsinterpretaties. Dit geloofssysteem draagt echter allerlei tegenstrijdigheden in zich en wordt op vele manieren in praktijk gebracht en beleefd, waardoor het meer ambiguité veroorzaakt. De dagelijkse en religieuze praktijk van salafistische gelovigen is minder zwart-wit dan je op het eerste gezicht vermoedt binnen een beweging die zuiverheid en eenduidigheid propageert. Er bestaat geen binaire oppositie tussen onderdanigheid/conformisme en autonomie/verzet, maar er is vermenging van meervoudige omgangsvormen met de religieuze dogma’s, waarbij een autonoom zelf kan worden geformuleerd door een beroep te doen op verschillende religieuze autoriteiten. Dit wordt bijvoorbeeld zichtbaar wanneer salafi’s met een beroep op
religieuze bronnen tradities delegiteren die hun autonomie belemmeren. Salafi’s schipperen in de uitoefening van het ideaal van de salafistische levensstijl tussen waarden en belangen. Er is hierdoor een grote verschuiving in praktisering van de idealen. Hoewel gelovigen aangeven rust en zekerheid te vinden in de salafistische geloofsbeleving, werkt het streven naar zuiverheid juist ambiëntie en conflict in de hand. Waarden concurreren binnen één moreel kader en andere belangen tellen in dagelijkse beslissingen ook mee. De constructie van het perfecte morele zelf, die de salafi-beweging voorstaat, is zowel in ideologie als in praktijk omgeven door tegenstrijdigheid, veranderlijkheid en tijdelijkheid. De zuiverheid, eenheid en het morele kader die de salafi-beweging propageert, resulteren in spanningen (De Koning, 2009; Schielke, 2009).

Ik uit hiermee mijn kritiek op anderen die de religieuze morele kaders onterecht als een coherent en duidelijk afgebakend geheel weergeven en onvoldoende ingaan op de ambivalente, tegenstrijdige en ambiguïteit van de morele kaders zelf en de ambivalente praktijk van moslims die conform een moreel ideaal willen leven. Enerzijds dwingt het functioneren in een Nederlandse context salafi’s compromissen te sluiten, waardoor het zuivere ideaal slecht in stand te houden is. Anderzijds moeten salafi’s in contact blijven staan met niet-salafistische personen om hun da’wa te kunnen doen en hun maatschappelijke positie te verbeteren.

De invloed van betrokkenheid bij de salafi-beweging op sociale relaties met vrienden, familie en man-vrouwverhoudingen is hierdoor niet eenduidig. Betrokkenheid leidt niet altijd en in alle gevallen tot exclusiviteit van sociale relaties en isolement. Zelfs niet onder hen die afzondering nastreven. Er is onvermijdelijk contact met andersdenkenden. Die interacties, alternatieven en keuzemogelijkheden komen ten goede aan de exitmogelijkheden en daarmee aan de autonomie van de participanten in de salafi-beweging.


De mate van betrokkenheid in de salafi-beweging en de mate van praktisering van de salafistische levensstijl kan ten slotte in de loop der tijd veranderen. Salafi’s kunnen wisselen van geloofsinterpretatie en geloofspraktijk of geheel afstand nemen van de salafi-beweging. Dat betekent dat ook de condities van de exitmogelijkheden aan
verandering onderhevig zijn. De participatie van gelovigen in de salafí-beweging is in principe niet uniform, eenduidig van aard en langdurig, en de geloofspraktijk leidt niet automatisch tot isolement. Daarmee is de salafí-beweging wat betreft participatievormen niet per definitie ongunstig voor de exitmogelijkheden, zodat er ruimte is voor de autonomie van haar individuele participanten. Langdurig onderzoek is vereist om de veranderingen van gelovigen in verschillende levensfasen en de toekomst van de kinderen die opgroeien in salafí-gezinnen te onderzoeken. Op dit moment doet zich geen exclusiviteit en isolement voor die de exitmogelijkheden beperken, doordat participatievormen veelal vrijblijvend, divers, tegenstrijdig en tijdelijk zijn, en omdat er sprake is van diversiteit onder participanten, de grenzen van de groepsidentiteit worden afgebroken en er inclusiviteit van sociale relaties en maatschappelijke participatie is. Wel is het streven naar het opbouwen van een groepsidentiteit en afzijdigheid van andersdenkenden ongunstig voor de exitmogelijkheden. Dit streven leidt echter tot een ambigu praktijk. Er is in de salafí-beweging voldoende ruimte om (partieel) uit te treden en daarmee autonom te zijn. Van twee potentiële groepen kunnen de exitmogelijkheden wel onder druk staan: Kinderen die opgroeien in een gezin met een salafistische moeder en vader, die niet naar school gaan of werken en vrouwen in informele huwelijken die sterk geïsoleerd zijn van de omgeving. Deze groepen verkeren niet in de conditie waarin civic competence kan aangeleerd worden, waar procedurele onafhankelijk geschonden kan worden en waar er geen toegang is tot alternatieven.

9.6 Conclusie: De salafí-beweging schendt autonomie niet

De vraag hoe de salafí-beweging zich tot de democratische kernwaarde van autonomie verhoudt, beantwoord ik als volgt. De salafí-beweging schendt de democratische kernwaarde van autonomie op dit moment in Nederland niet. Je kan salafí én autonoom zijn. Er is in de context van Nederland sprake van procedurele onafhankelijkheid, kennis van en het respecteren van de politieke rechten (civic competence) in de religieuze, maatschappelijke en politieke opinies, ambities en praktijken van de salafí-beweging. Deze condities gelden met nadrug alleen op dit moment, in Nederland en niet voor salafí’s die sympathiseren met jihadistische opvattingen en geweld legitimieren. De organisatievormen, opvattingen en praktijken in de salafí-beweging lenen zich niet voor duurzame en eenduidige participatie en duidelijk afgebakende groepsgronden, waardoor het (langdurig) schenden van de condities van exitmogelijkheden niet aan de orde is, keuzemogelijkheden beschikbaar zijn en er geen sprake is van isolement. Dit vermindert de kosten van uittreding uit de salafí-beweging. De autonomie van kinderen in salafí-gezinnen die (nog) niet naar school gaan en vrouwen in informele huwelijken, wanneer zij sterk geïsoleerd zijn van de omgeving, kan echter wel onder druk staan. De salafí-beweging roept niet op tot de schending van de autonomie van vrouwen en kinderen maar stimuleert deze ook niet. Er kan sprake zijn van, soms zelfgekozen, isolement. Tegelijkertijd kunnen vrouwen de salafí-beweging opzoeken om hun autonomie ten opzichte van ouders, familieleden of partners te bewerkstelligen door met belemmerende tradities te breken. Er is dus geen één op één relatie tussen de salafí-beweging en het schenden van de autonomie van de vrouw.

Het is belangrijk dat de gunstige condities voor autonomie worden gewaarborgd zodat de salafí-beweging zich op termijn niet alsnog ontwikkelt tot een antidemocratische beweging. Allereerst is het van belang dat de media en de politiek waken voor het
onzorgvuldig gebruiken van de term salafist als label, zodat het salafisme wordt voorgesteld als een eenheid. De ideologie evenals de praktijken in de salafi-beweging zijn veranderlijk, heterogeen en tegenstrijdig. Dit is gunstig voor de autonomie van betrokkenen alsmede de omgang met andersdenkenden. Wanneer de beweging echter als eenheid wordt gepresenteerd kunnen duidelijk afgebakende groepsgrenzen opgeworpen worden. Het is daarnaast niet verstandig om de salafi-beweging te beoordelen en beleid te voeren alleen op basis van bepaalde ideologische salafistische stellingnames. Niet alleen kan hierdoor de scheiding van kerk en staat in het gedrang komen doordat de overheid zich met de religieuze inhoud kan gaan bemoeien. Maar met name de praktijken, de interne sociale relaties en de relaties met de buitenwereld zijn doorslaggevend in de manifestatie van de beweging en de consequenties ervan voor autonomie als democratische waarde. Deze relaties zijn op dit moment veranderlijk, veelvormig en tegenstrijdig en dat is goed nieuws voor de democratie.

Om de gunstige condities te waarborgen is het tevens van belang dat de salafi-beweging en haar participanten niet geïsoleerd raken of in isolement blijven. Beperkende maatregelen (denk bijvoorbeeld aan een boerkaverbod of een hoofddoekverbod) kunnen isolement in de hand werken, ook al hebben deze maatregelen participatie of bevordering van democratische waarden voor ogen. Ook kunnen ongunstige condities (zoals isolement en legitimatie van geweld) voorkomen worden door salafi’s maatschappelijk niet te isoleren door hen bijvoorbeeld te weigeren voor studie of werk op grond van hun godsdienstige achtergrond of uiterlijk voorkomen. Samenwerkingen met salafistische organisaties moeten niet per definitie uitgesloten worden.

Ten slotte moet de salafi-beweging de ruimte krijgen om politiek te participeren, zij het door bijvoorbeeld deelname aan het debat, in de vorm van politieke partijen, protestgroepen of demonstraties. Politieke participatie is gunstig voor de bescherming van autonomie. Bovenal kunnen frustraties op politiek terrein het legitimeren van geweld als politiek middel dichterbij brengen. Het is belangrijk dat quïétistische en politieke netwerken met hun anti-jihadistische stellingname gelovigen proberen te bereiken die sympathiseren met jihadistische opvattingen. Maar dit moet een zaak van de beweging zelf blijven, omdat bij overheidsbemoeienis de kans aanwezig is dat salafistische voorgangers hun legitimiteit en daarmee hun autoriteit verliezen. Het is een verantwoordelijkheid van de gemeenschap met haar imams, predikers, onderwijzers, vrienden en familie om geweldslegitimatie te ontmoedigen, wanneer zij hier mee in aanraking komen. Het is de verantwoordelijkheid van de Nederlandse democratie om maatschappelijke en politieke participatie mogelijk te houden voor iedereen, ongeacht iemands diepste overtuigingen hoe onwenselijk of extreem die ook mogen zijn.
Glossarium

De islamitische begrippen worden op een simpele manier in het Nederlands weergegeven. De begrippen in citaten uit teksten van informanten zijn niet aangepast.

abu vader van, gebruikt als deel van een kunya
ajr beloning, religieuze verdienste
akhī mijn broeder
ahl al-kitab mensen van het Boek (benaming voor joden en christenen)
ahl al-sunna wa-l-jama'a lett. de mensen van de sunna en de gemeenschap, verwijst naar de groep moslims die beschermd zijn tegen het hellevuur. De term verwijst naar de soennitische islam in het algemeen. Salafi’s hebben de neiging deze term op zichzelf te betrekken.
akhlaq goede eigenschappen, ethiek, hier: goede gedrag
al-firqa al-najiyā de groep die gered wordt (door God) van het hellevuur
alhamdulillah islamitische uitspraak ‘lof zij aan God’
allahu a'lam God weet het het beste
al-salaf al-salih de rechtschappen vroegere eerste drie generaties, de vrome voorgangers
al-sirat al-musta'qīm het rechte pad
al-wala wa-l-barā loyaltéit en afkeer omwille van Allah, de liefde (voor moslims) en het zich verre houden (van niet-moslims)
aqidah geloofsleer
astikfirullah islamitische uitspraak ‘God is verheven’
awrah delen van het lichaam dat bedekt moet worden, volgens islamitische voorschriften
aya vers van de Koran
bid'a (verboden) vernieuwing; invoering van iets nieuws in de religie
bismillah islamitische uitspraak, ‘In de naam van Allah’
da'i missionaris, verspreider van het geloof, (degene die da'wa verricht)
dalil teken, bewijs
da'wa de oproep tot islam, missie, verspreiding van het geloof
dawra islamitische conferentie
din het geloof
du'a (persoonlijk) gebed, smeekbede
dunya deze wereld, het ondermaanse
fard verplichting
fard 'ayn individuele plicht
fard kifaya collectieve plicht uitgevoerd door een groep individuen namens de hele gemeenschap
fatwa gezaghebbend advies van islamitische geleerde in religieu}s-juridische kwesties

---

Ik dank Prof. C.V. Versteegh en Dr. J. Wagemakers (Afdeling Islam en Arabisch, Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen, Radboud Universiteit) voor opmerkingen en verbeteringen op eerdere versies van dit glossarium.
fiqh: jurisprudentie van de islamitische wet
fitna: chaos, conflict
ghanima: oorlogsbuit
ghayb: het verborgene
ghimar: lange hoofddoek tot heup, knie of enkel; bedekt armen en boezem, niet het gelaat
ghuraba: vreemdelingen
hadith: overlevering van de uitspraken en handelingen van Mohammed
hajj: bedevaart
halal: toegestaan, t. gov. haram
haram: verboden, t. gov. halal
hasanat: vrome daden die een gelovige religieuze beloning (ajr) kunnen opleveren
hijra: emigratie van Mohammed van Mekka naar Medina in 622, hier: religieuze verplichting om te emigreren naar een islamitisch land als moslims in het land van verblijf onderdrukt worden in hun geloof of het idee hebben niet volledig moslim te kunnen zijn
hisba: de plicht om al-amr bi-l-ma'ruf wa-l-nahy 'an al-munkar te doen: het gebieden van het goede en het verbieden van het slechte
ibada: aanbidding van God; praktisering van het geloof; uitoeefening van de religieuze plichten
ikhlas: oprechtheid
ilm: kennis
imam: voorganger van het gebed
iman: geloof, t. gov. kufr
in sha’Allah: islamitische uitspraak, ‘zo/als God het wil’
Isa: Jezus, één van de profeten in de islam
istiqama: het streven naar het rechte pad, het streven naar het juiste gedrag, hier: standvastigheid in het geloof
jahiliyya: onwetendheid, periode voor de islam, ook gebruikt om huidige tijd aan te duiden
jama’at ahl al-sunna: de gemeenschap van de mensen die zich aan de sunna van Mohammed houden
janna: paradis
jihad: lett. inspanning; streven naar goedheid; ook verdediging van de islam; hier meestal gebruikt als heilige oorlog
kafir: ongelovige, mv. kuffar
khair in sha’Allah: islamitische uitspraak ‘Goed, als Allah het wil’
khawarij: afgescheidenen (groep moslims die zich afscheiden van de kalief Ali toen hij akkoord ging met een scheidsgericht tussen hem en Mu’awiya, de eerste Umayyadische kalief), hier gebruikt als pejoratief label om andere moslims te delegiterineren als extremisten
Koran: verzameling van openbaringen aan de Profeet Mohammed
kuffar: ongelovigen
kufr: ongeloof, lett. ondankbaarheid tegenover God
<table>
<thead>
<tr>
<th>Term</th>
<th>Translation</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>kunya</td>
<td>islamitische naam, overeenkomstig de sunna (meestal samengesteld met Abu 'vader van' of Umm 'moeder van')</td>
</tr>
<tr>
<td>madhhab</td>
<td>islamitische rechtsschool</td>
</tr>
<tr>
<td>mahram</td>
<td>graad van verwantschap die huwelijk onmogelijk maakt; een mannelijk persoon waar een vrouw niet mee kan trouwen volgens de shari'a; haar vader, broers, ooms en schoonvader</td>
</tr>
<tr>
<td>makruh</td>
<td>afkeurenswaardig</td>
</tr>
<tr>
<td>manhaj</td>
<td>weg, methode</td>
</tr>
<tr>
<td>mubtadi'u ahl al-hadith</td>
<td>diegenen onder de bestudeerders van de hadith die vernieuwingen willen invoeren</td>
</tr>
<tr>
<td>mujahidin</td>
<td>strijders voor het geloof [afgeleid van jihad]</td>
</tr>
<tr>
<td>munafiq</td>
<td>hypocriet (oorspronkelijk de benaming voor moslims in Medina die zich onttrokken aan de strijd tegen de Mekkanen)</td>
</tr>
<tr>
<td>nasiha</td>
<td>raad, advies</td>
</tr>
<tr>
<td>nifaq</td>
<td>huichelarij, hypocrisie</td>
</tr>
<tr>
<td>niqab</td>
<td>gezichtssluijer</td>
</tr>
<tr>
<td>rabb</td>
<td>Heer</td>
</tr>
<tr>
<td>raddiya Allahu anhu</td>
<td>lopfrijsing voor de eerste kaliflen 'Moge God hem genadig zijn'</td>
</tr>
<tr>
<td>sabr</td>
<td>geduld</td>
</tr>
<tr>
<td>sadaqa</td>
<td>(vrijwillige) aalmoes</td>
</tr>
<tr>
<td>sahaba</td>
<td>de metgezellen van Mohammed</td>
</tr>
<tr>
<td>salaf</td>
<td>zie al-salaf al-salih</td>
</tr>
<tr>
<td>salla Allahu alayhi wa-sallam</td>
<td>lopfrijsing voor de Profeet Mohammed 'Moge God over hem bidden en hem vrede geven'</td>
</tr>
<tr>
<td>shahada</td>
<td>geloofsgetuigenis, specifiek gebruikt voor de geloofsformule 'er is geen god behalve Allah en Mohammed is zijn Profeet'</td>
</tr>
<tr>
<td>shaytan</td>
<td>duivel</td>
</tr>
<tr>
<td>shari'a</td>
<td>islamitische wetgeving</td>
</tr>
<tr>
<td>shirk</td>
<td>afgoderij, polytheïsme</td>
</tr>
<tr>
<td>sjeik</td>
<td>geleerde</td>
</tr>
<tr>
<td>subhana wa-ta'ala</td>
<td>lopfrijsing voor God 'Hij zij geloofd en verheven'</td>
</tr>
<tr>
<td>sunna</td>
<td>gewoontes en praktijk van Mohammed vastgelegd in de hadith, wordt gezien als ideaal en nastrevenswaardig</td>
</tr>
<tr>
<td>sura</td>
<td>hoofdstuk van de Koran</td>
</tr>
<tr>
<td>tabarikallah</td>
<td>islamitische uitspraak 'Moge God… zegenen'</td>
</tr>
<tr>
<td>tabi'u al-tabi'in</td>
<td>de tweede generatie na de metgezellen van de Mohammed</td>
</tr>
<tr>
<td>taghut</td>
<td>afgod</td>
</tr>
<tr>
<td>ta'ifat al-mansura</td>
<td>de groep die uiteindelijk overwint (door God)</td>
</tr>
<tr>
<td>takfir</td>
<td>het tot ongelovigen verklaren van een moslim, excommunicatie</td>
</tr>
<tr>
<td>talib 'ilm</td>
<td>student van religieuze kennis</td>
</tr>
<tr>
<td>taqlid</td>
<td>het blindelings volgen van een rechtsschool</td>
</tr>
<tr>
<td>taqwa</td>
<td>Godvrezendheid, Godsvrucht</td>
</tr>
<tr>
<td>tarbiya</td>
<td>opvoeding, onderwijs</td>
</tr>
</tbody>
</table>
tasfiya zuivering
tawhid Eenheid en uniekheid van God: God is één en er is één God
tawhid al-asma' wa-l-sifat het belijden van de eenheid van God als enige die bepaalde namen en eigenschappen heeft; getuigenis dat God op geen enkele manier op de schepselen lijkt
tawhid al-hakimiyya het belijden van God als de enige die de wereld bestiert
tawhid al-ilahiyya het belijden van de eenheid van God als enige God en die als enige aanbeden mag worden
tawhid al-rububiyya het belijden van God als de enige Heer der schepping
ulama religieuze geleerden
ukhtī mijn zuster
umm moeder van, gebruikt als deel van een kunya
umma wereldwijde geloofsgemeenschap van moslims
urf gewoonte, gemeengoed, algemene kennis in de gemeenschap
wali voogd
wudu rituele, kleine wassing voor het gebed
zakat (verplichte) aalmoezen
zina ontucht, overspel
Referenties


Amghar, S. (2009). Ideological and theological foundations of muslim radicalism in


Kamerstukken II, 2005-2006, 29 754, nr. 41.


Chryssochoou, B. Klandermans & B. Simon (Eds.), *Identity and participation in culturally diverse societies: A multidisciplinary perspective* (pp. 220-238). Wiley-Blackwell: West Sussex.


Een sociaal-psychologische analyse van terroristische sekten en aanslagen.
Scriptum: Schiedam.


Books: Harmondsworth. (oorspronkelijk werk gepubliceerd in 1859)

Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties. (2009). Wegwijzer
façadepolitiek. Brochure voor (lokale) overheid en maatschappelijke instanties
om façadepolitiek door salafistische organisaties te onderkennen.

American psychologist, 60 (2), 161-169.

Amsterdam. Rapport.

van orthodoxe moslims in Tilburg-Noord. IVA beleidsonderzoek en advies/
Universiteit van Tilburg: Tilburg.


(veiligheids)risico’s. Nationaal Coördinator Terrorismebestrijding: Den Haag.


Terrorismebestrijding: Den Haag.

Nederlands Sociologische en Antropologische Vereniging (1975). Beroepscode
opgesteld in samenwerking met een aantal instellingen en verenigingen op
sociaal-wetenschappelijk gebied, vastgesteld in de ledenvergadering van NSAV
dd. 18-12-75. NASV: Amsterdam.

Okin, S.M. (2002). Mistresses of their own destiny: Groups rights, gender and

Otto, J. (2010). Sharia incorporated. A comparative overview of the legal systems of


Bijlage I: Informanten, onderzoekslocaties en veldwerkactiviteiten

Informanten
Alle namen zijn gefingeerd.

### Mannen:

<table>
<thead>
<tr>
<th>Naam</th>
<th>Afkomst</th>
<th>Leeftijd</th>
<th>Generatie</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Zakariyya</td>
<td>Marokko</td>
<td>10-15</td>
<td>(?) Derde generatie</td>
</tr>
<tr>
<td>Abdel</td>
<td>Marokko</td>
<td>15-20</td>
<td>(?) Tweede generatie</td>
</tr>
<tr>
<td>Bilal</td>
<td>Marokko</td>
<td>15-20</td>
<td>(?) Tweede generatie</td>
</tr>
<tr>
<td>Faisal P</td>
<td>Marokko</td>
<td>20-30</td>
<td>(G) Tweede generatie</td>
</tr>
<tr>
<td>Safwan</td>
<td>Marokko</td>
<td>20-30</td>
<td>(G) Tweede generatie</td>
</tr>
<tr>
<td>Farid P</td>
<td>Marokko</td>
<td>20-30</td>
<td>(?) Tweede generatie</td>
</tr>
<tr>
<td>Sohayl</td>
<td>Marokko</td>
<td>30-40</td>
<td>(?) Tweede generatie</td>
</tr>
<tr>
<td>Sayyid</td>
<td>Marokko</td>
<td>30-40</td>
<td>(?) Eerste generatie</td>
</tr>
<tr>
<td>Wahid P</td>
<td>Marokko</td>
<td>30-40</td>
<td>(G) Tweede generatie (Nlse moeder)</td>
</tr>
<tr>
<td>Said P</td>
<td>Marokko</td>
<td>30-40</td>
<td>(G) Eerste/tweede generatie</td>
</tr>
<tr>
<td>Karim</td>
<td>Marokko</td>
<td>30-40</td>
<td>(O) Eerste generatie</td>
</tr>
<tr>
<td>Munir P</td>
<td>Marokko</td>
<td>40-50</td>
<td>(G 2e) Eerste generatie</td>
</tr>
<tr>
<td>Mohammed P</td>
<td>Marokko</td>
<td>40-50</td>
<td>(G) Eerste generatie</td>
</tr>
<tr>
<td>Rachid</td>
<td>Nederland</td>
<td>5-10</td>
<td>Nlse moeder, Marokkaanse vader</td>
</tr>
<tr>
<td>Foud</td>
<td>Nederland</td>
<td>15-20</td>
<td>(?) Bekeerd</td>
</tr>
<tr>
<td>Abdurrahim P</td>
<td>Nederland</td>
<td>30-40</td>
<td>(G 2e) Bekeerd</td>
</tr>
<tr>
<td>Ahmed</td>
<td>Nederland</td>
<td>20-30</td>
<td>(G) Bekeerd</td>
</tr>
<tr>
<td>Salah</td>
<td>Somalïë</td>
<td>20-30</td>
<td>(O) Tweede generatie</td>
</tr>
<tr>
<td>Asif P</td>
<td>Suriname</td>
<td>20-30</td>
<td>(?) Tweede generatie</td>
</tr>
<tr>
<td>Fawaz Jneid P</td>
<td>Syrië</td>
<td>40-50</td>
<td>(G) Eerste generatie</td>
</tr>
<tr>
<td>Abdullah P</td>
<td>Syrië</td>
<td>30-40</td>
<td>(G 2e) Eerste generatie</td>
</tr>
</tbody>
</table>

### Vrouwen:

<table>
<thead>
<tr>
<th>Naam</th>
<th>Land</th>
<th>Leeftijd</th>
<th>Generatie</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Yamina</td>
<td>Afghanistan</td>
<td>10-15</td>
<td>(O) Tweede generatie</td>
</tr>
<tr>
<td>Tessa P</td>
<td>Indonesië</td>
<td>15-20</td>
<td>(O) Tweede generatie</td>
</tr>
<tr>
<td>Rabia</td>
<td>Indonesië</td>
<td>40-50</td>
<td>(G) Eerste generatie</td>
</tr>
<tr>
<td>Nafisah</td>
<td>Libanon</td>
<td>20-30</td>
<td>(G) Eerste generatie</td>
</tr>
<tr>
<td>Najat P</td>
<td>Turks</td>
<td>20-30</td>
<td>(G) Nlse moeder/Turkse vader</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>Shadiya</strong></td>
<td>Somalïë</td>
<td>15-20</td>
<td>(O) Eerste generatie</td>
</tr>
<tr>
<td>Maisah</td>
<td>Somalïë</td>
<td>20-30</td>
<td>(O) Eerste generatie</td>
</tr>
<tr>
<td>Yasmine</td>
<td>Somalïë</td>
<td>20-30</td>
<td>(O) Eerste /tweede generatie</td>
</tr>
<tr>
<td>Zainab</td>
<td>Somalïë</td>
<td>40-50</td>
<td>(B) Eerste generatie</td>
</tr>
<tr>
<td>Ikraam</td>
<td>Somalïë</td>
<td>40-50</td>
<td>(B) Eerste generatie</td>
</tr>
<tr>
<td>Samiyah</td>
<td>Marokko</td>
<td>5-10</td>
<td>(O) Derde generatie</td>
</tr>
<tr>
<td>Hayat</td>
<td>Marokko</td>
<td>10-15</td>
<td>(O) Derde generatie</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>Nadia</strong></td>
<td>Marokko</td>
<td>15-20</td>
<td>(O) Tweede generatie</td>
</tr>
<tr>
<td>In’am</td>
<td>Marokko</td>
<td>15-20</td>
<td>(O) Derde generatie</td>
</tr>
<tr>
<td>Abida</td>
<td>Marokko</td>
<td>15-20</td>
<td>(O) Tweede generatie</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>Esma</strong></td>
<td>Marokko</td>
<td>20-30</td>
<td>(G) Tweede gen, Marokkaanse man</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>Samira</strong> (N)</td>
<td>Marokko</td>
<td>20-30</td>
<td>(G) Tweede gen, Marokkaanse man</td>
</tr>
<tr>
<td>Malik</td>
<td>Marokko</td>
<td>20-30</td>
<td>(G/B) Tweede generatie</td>
</tr>
<tr>
<td>Ilhaam</td>
<td>Marokko</td>
<td>20-30</td>
<td>(G) Tweede generatie</td>
</tr>
<tr>
<td>Salima</td>
<td>Marokko</td>
<td>20-30</td>
<td>(O) Tweede generatie</td>
</tr>
<tr>
<td>Naam</td>
<td>Nationaliteit</td>
<td>leeftijd</td>
<td>Status</td>
</tr>
<tr>
<td>-----------</td>
<td>--------------</td>
<td>--------</td>
<td>----------</td>
</tr>
<tr>
<td><em>Saida</em></td>
<td>Marokko</td>
<td>20-30</td>
<td>(O)</td>
</tr>
<tr>
<td>Leila</td>
<td>Marokko</td>
<td>20-30</td>
<td>(O)</td>
</tr>
<tr>
<td>Fadoua</td>
<td>Marokko</td>
<td>20-30</td>
<td>(G)</td>
</tr>
<tr>
<td>Radwa</td>
<td>Marokko</td>
<td>20-30</td>
<td>(G)</td>
</tr>
<tr>
<td><em>Nawal</em></td>
<td>Marokko</td>
<td>20-30</td>
<td>(O)</td>
</tr>
<tr>
<td><em>Yasmina</em></td>
<td>Marokko</td>
<td>20-30</td>
<td>(B)</td>
</tr>
<tr>
<td>Affifah</td>
<td>Marokko</td>
<td>30-40</td>
<td>(G)</td>
</tr>
<tr>
<td>Jamilah</td>
<td>Marokko</td>
<td>30-40</td>
<td>(G)</td>
</tr>
<tr>
<td>Nadia</td>
<td>Marokko</td>
<td>40-50</td>
<td>(G)</td>
</tr>
<tr>
<td>Latifah</td>
<td>Marokko</td>
<td>50-60</td>
<td>(G)</td>
</tr>
<tr>
<td>Suzanne</td>
<td>Nederland</td>
<td>15-20</td>
<td>(G)</td>
</tr>
<tr>
<td><em>Naima</em>   (N)</td>
<td>Nederland</td>
<td>15-20</td>
<td>(G)</td>
</tr>
<tr>
<td>Sophia</td>
<td>Nederland</td>
<td>15-20</td>
<td>(O)</td>
</tr>
<tr>
<td>Peggy</td>
<td>Nederland</td>
<td>15-20</td>
<td>(G)</td>
</tr>
<tr>
<td>Sanne</td>
<td>Nederland</td>
<td>15-20</td>
<td>(O)</td>
</tr>
<tr>
<td><em>Karima</em></td>
<td>Nederland</td>
<td>20-30</td>
<td>(O)</td>
</tr>
<tr>
<td>Hanneke</td>
<td>Nederland</td>
<td>20-30</td>
<td>(G)</td>
</tr>
<tr>
<td><em>Diana</em>   (2e)</td>
<td>Nederland</td>
<td>20-30</td>
<td>(G)</td>
</tr>
<tr>
<td><em>Iman</em>    (N)(2e)</td>
<td>Nederland</td>
<td>30-40</td>
<td>(G)</td>
</tr>
<tr>
<td>Karima</td>
<td>Nederland</td>
<td>50-60</td>
<td>(G)</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>Niet-salafi man/vrouw:</strong></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Nour</td>
<td>Marokko</td>
<td>20-30</td>
<td>(O)</td>
</tr>
<tr>
<td><em>Rahima</em></td>
<td>Marokko</td>
<td>20-30</td>
<td>(O)</td>
</tr>
<tr>
<td>Hala</td>
<td>Marokko</td>
<td>20-30</td>
<td>(G)</td>
</tr>
<tr>
<td>Ayla + Najat</td>
<td>Turkije</td>
<td>20-30</td>
<td>(O)</td>
</tr>
<tr>
<td>Maarten</td>
<td>Nederland</td>
<td>20-30</td>
<td>(G)</td>
</tr>
<tr>
<td>Najib</td>
<td>Marokko</td>
<td>30-40</td>
<td>(G)</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>Overige salafi</strong> (die slechts zijdelings betrokken waren):</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Selma</td>
<td>Marokko</td>
<td>15-20</td>
<td>(O)</td>
</tr>
<tr>
<td>Inaya</td>
<td>Marokko</td>
<td>20-30</td>
<td>(O)</td>
</tr>
<tr>
<td>Latifah</td>
<td>Marokko</td>
<td>20-30</td>
<td>(G)</td>
</tr>
<tr>
<td>Khadija</td>
<td>Marokko</td>
<td>15-20</td>
<td>(O)</td>
</tr>
<tr>
<td>Soumaya</td>
<td>Marokko</td>
<td>20-30</td>
<td>(G)</td>
</tr>
<tr>
<td>Saffya</td>
<td>Marokko</td>
<td>40-50</td>
<td>(G)</td>
</tr>
<tr>
<td>Yasmina</td>
<td>Marokko</td>
<td>15-20</td>
<td>(O)</td>
</tr>
<tr>
<td>Hagat</td>
<td>Marokko</td>
<td>?</td>
<td>?</td>
</tr>
<tr>
<td>Gabriëlle</td>
<td>Nederland</td>
<td>15-20</td>
<td>(O)</td>
</tr>
<tr>
<td>Sharifa</td>
<td>Nederland</td>
<td>15-20</td>
<td>(O)</td>
</tr>
</tbody>
</table>

P = prediker
N = draagt een niqab
2e = polygame verhouding
G = gehuwd
O = ongehuwd
B = gescheiden

*Naam* = intensieve relatie
• 14 interviews organisaties
• 9 interviews predikers
• Informele gesprekken met 42 gelovigen, waarvan 18 interviews en 12 intensieve relaties
• 10 interviews omgeving (jeugdwerk, politie en gemeente)

Onderzoekslocaties
Salafistische (organisatieniveau 1, 2 of 3) en niet-salafistische organisaties die tijdens het veldwerk (december 2007-juli 2008) bezocht zijn. Dertien salafistische organisaties (van niveau 1, 2 en 3) zijn bezocht tijdens het veldwerk waarvan bestuurders, predikers en/of bezoekers geïnterviewd zijn.

Amsterdam
• PPME, Osdorp
• Moskee El Kabir
• Moskee El Tawheed
• Moskee Oumma

Den Bosch
• Basisschool El Bughari

Den Haag
• Moskee Annour
• Moskee As-Soennah
• Moskee El Islam
• Islam Democraten (politiële partij)

Eindhoven
• Moskee El-Fourkaan
• Basisschool Abu Zayd
• Buurtvereniging
• Politie

Heerlen
• Moskee Nour

Helmond
• Moskee Al Fadjr

Nijmegen
• MoslimStudentenVereniging

Roermond
• Alfeth
• Moskee El Islam (Djamatoel Moeslimien)
• Moskee Nour
• Gotcha (jeugdwerk)
• De Terp (jeugdwerk)
• Basisschool De Zonniewijzer
• Rubicon (hulpverlening)
• Gemeente

Tilburg
• ISOOK

Utrecht
• Stichting Moslimjongeren, Schönberglaan
• Politie

N.B. Categorisering van organisatieniveaus is een momentopname. Niveau 2 en 3 kunnen in resp. niveau 1 en 2 veranderen. Tevens kan organisatieniveau 3
veranderen in een organisatie zonder salafistische invloed.

**Onderzoeksactiviteiten**


Buiten organisaties: school, restaurant, supermarkt, islamitische winkels in stad en thuis, *anasheed*-festival, huwelijksfeest, andere feesten, zusteravonden, eten.

(middelen: MSN, e-mail, telefoon)

Eigen en gemengde omgevingen.

**Predikers**

Lezingen, preken en andere publieke optredens van onderstaande predikers zijn bezocht. Negen predikers zijn geïnterviewd.

- Al Khattab
- Remy Soekirman
- Abu Rayaan
- Abu Ayman
- Fawaz Jneid
- Omar at Turkie
- Mohammed El Hoceimi
- Abu Ismail
- Mohammed Azarkan
- Abu Ouail
- Saif Reyaz
- Abu Mos’ab
- Naim Lahoucine
- Abu Sayfoullah
- Ahmed Salam
- Suhayb Salam
- Abdul Jabbar van de Ven
- Quiëtistische prediker

N.B. De namen van de meeste predikers zijn aliassen. Het gebruik van *kunya’s* (bijnamen) is gebruikelijk in salafistische setting. De namen en *kunya’s* zijn niet gefingeerd.
Bijlage II: Topiclijst

Onderstaande topics zijn gebruikt als aandachtspunten tijdens interviews, informele gesprekken, mail- en MSN-contact, observatie en documentanalyse.

A. predikers/bestuur

Geloofsleer
- Geloofsopvattingen
  Welke onderwerpen komen (niet) ter sprake en worden benadrukt?
  Kennisvergaring/ideologen
  Zelfdefinitie

Geloofspraktijk
- Vertaling geloofsleer naar geloofspraktijk in dagelijkse leven
- Toepassing geloofsleer/-praktijk in Nederlandse context (minderheidspositie)
- Man/vrouw verhouding
- Werk en studie
  Da’wa-activiteiten (omgang andere (niet-salafistische) moslims, strengheid naleving, strategie, doelstellingen, omgang niet-/andersgelovigen)

Maatschappij en politiek
- Opvattingen over democratische rechtstaat
- Opvattingen over politieke participatie (verkiezingen, demonstraties, partijen)
- Visies positie en toekomst islam in Nederland
- Opvattingen over andersgelovigen
- Opvattingen over andere islamitische stromingen
- Omgang niet-salafistische moslims (da’wa in eigen kring)
- Solidariteit met umma
- Identificatie met Midden-Oosten
- Matiging
- Radicalisme en extremisme
- Jihadisme, takfir-leer
- Beoordeling debat over islam
- Inmenging politiek debat, maatschappelijke discussies
- Samenwerking gemeente en andere (moslim)organisaties

Organisatiestructuur
- Organisatie (aard activiteiten, doelstellingen, strategie, samenstelling)
  (Wervings)activiteiten
- Netwerken predikers
- Achtergrondkenmerken predikers
- Bezoekers
- Samenwerking gemeente en andere (moslim)organisaties
- Profiel andere moslimorganisaties

B. Aanhang

Religieuze ontwikkeling en aantrekkingskracht
- Religieuze geschiedenis
Achtergrondkenmerken (leeftijd, sekse, afkomst, opleiding, werk)
Aantrekkingskracht orthodoxe islam
Hoe kennisgemaakt met salafisme/islam?

Geloofsleer in praktijk
Opvattingen over islam/interpretaties salafisme
Zelfdefinitie (onderscheiden van andere islam)
Gebruiken en rituelen
Moskeebezoek en religieuze activiteiten. Welke en waarom?
Kennisvergaring, hoe, welke en waarom? Welke ideologen?
Alleen volgen kennis en activiteiten van salafistische aard of ook anderen?
Omgang regels, praktisering
Invulling da ‘wa-activiteiten
Kleding
Taal

Dagelijkse leven
Deelname arbeidsmarkt
Studie, schoolkeuze
Gezinsleven, huwelijk
Man-vrouwenverhouding
Vriendschap
Vrijetijdsbesteding
Contact omgeving, andere organisaties (enclavevorming en isolationisme)
Politieke participatie: inmenging debat, demonstraties, stemmen.
Toekomstbeelden
Omgangsvormen onderling en met niet-gelovigen
Omgang andersgelovigen en niet-gelovigen
Omgang niet-salafistische moslims (da’wa)

Status moskee/predikers
Wie komt naar salafistische centra en activiteiten en waarom?
Interpretatie en beoordeling preken, lessen en lezingen
Welke predikers hebben aanzien en welke niet en waarom?
Bijlage III: Verklaring van de Stichting Islamitisch Comité van Ahlu-Sunnah in Nederland met hun standpunt over de uitlatingen van Wilders

In de naam van Allaah, de Meest Barmhartige, de Erbarmer

Wij bevinden ons in een land van meerdere godsdiensten en culturen, waarbij wij behoeftig zijn aan meer verbetering aan de samenleving, en de bewustwording van de verschillende godsdienstige en culturele karakteristieke eigenschappen in aanbidding, kleding, geloofsovertuiging en de maatschappelijke gewoontes.

In de afgelopen tijd zijn achtereenvolgende uitlatingen door Wilders gedaan; niet om op te roepen tot bescherming van vrijheid van godsdienst en meningsuiting noch tot de verzoening en saamhorigheid, echter slechts om de heiligdommen van de Islaam aan te vallen, en het ontnemen van de rechten van de moslims.

Dit heeft hij onder andere gedaan middels zijn aanspraak om de moslims het reciteren van de Qur’aan in zowel de moskeeën als in de privésfeer te verbieden, zoals dat voorgekomen is in de Volkskrant op 8 augustus 2007: “Een verbod is een verbod. Dus moet niet alleen verkoop, maar ook gebruik in moskeeën en bezit in huiselijke kring worden bestraft. Als dat in de huidige wetgeving niet kan, moet er een nieuwe verbodsbepaling komen”, aldus kamerlid Wilders.

Ook pleit hij ervoor dat de moslims de helft van de Qur’aan moeten “scheuren en weggooien”, willen ze van hem toestemming krijgen om in Nederland te blijven, zoals is voorgekomen op 13 februari 2007 in dagblad de Pers: “Als moslims in Nederland willen blijven, moeten ze de helft uit de Koran scheuren en weggooien. Ook moeten ze niet luisteren naar de imam.” Dit is een vijandigheid jegens de meest heilige zaak onder de heiligdommen van de moslims. Ook is het een vijandigheid jegens de grondwet die het verbiedt om de godsdienstige heiligdommen aan te tasten, en bovendien is het een vijandigheid jegens de meest simpele rechten van de moslims in Nederland. Ook is het een krenking van de Nederlandse burger, en de Nederlandse traditie die de standpunten van Wilders verwerpt. Bovendien is het ook een oproep tot haat en een vernietiging van de samenleving.

Ook zijn wij van mening dat zijn film die hij beloofd heeft uit te zenden, niet minder fanatisme en haat zal veroorzaken. Tevens zijn wij van mening dat degene die zich waagt aan de belediging van de Qur’aan en de minachting van een hemelse godsdienst, niet in staat is om welk burgerlijk en maatschappelijk profijt dan ook noch een menselijk principe te respecteren.

En aangezien Wilders niet de eerste is die zich gewaagd heeft aan het verdraaien van de Islaam, en wij niet denken dat hij de laatste onder hen zal zijn, vrezen wij dat de aanhoudende achtereenvolgende vijandigheid jegens de Islaam en de moslims en het ontnemen van hun vrijheden en rechten, zal leiden tot het vergaan van het vertrouwen, en een toename van haat onder de maatschappelijke groepen in Nederland, en een krenking van het beeld van Nederland in de Islamitische wereld.

---

En daarom herinneren wij eenieder die in Nederland een overheidsverantwoordelijkheid draagt, de media, de leiders van de geloofsgemeenschappen, de wijzen, de rechtvaardigen, degenen die de vrede liefhebben en de redders van de samenleving, aan het feit dat de moslim niet beschouwd mag worden als een burger met plichten zonder rechten, en dat wij niet mogen accepteren dat hem onrecht wordt aangedaan, en zijn heiligdommen beledigd worden, terwijl hij een burger is die deelneemt aan de samenleving. Zodoende herinneren wij aan het feit dat de bescherming van het Islamitische geloof en de Islamitische heiligdommen en de godsdienstige rechten van de moslims, binnen het kader valt van respect jegens de rest van de maatschappelijke normen en waarden, en een essentiële voorwaarde is voor de realisering van een goede samenleving en het gezamenlijke leven; en de krenking ervan is een krenking van het gezamenlijke leven.

Ook moet de wet een waakhond zijn voor alle geloofsovertuigingen, omdat het waken over het waken is over de samenleving en het gezamenlijke leven. Ook herinneren wij aan het belang van de realisering van het onderscheid maken tussen de vrijheid om de Islaam, de godsdiensten en de heiligdommen te beledigen, de vrijheid om te roepen tot het minachten van de moslim en dat is onrechtvaardigheid en een vernietiging voor de samenleving, en de vrijheid van meningsuiting, die niet in strijd is met de heiligheid van de godsdiensten en de rechten van andersdenkenden, en hen respecteert; en dit is een opbouwende profijtelijke vrijheid. Wij bedanken alle wijzen onder de Nederlanders en degenen die compassie hebben met die moslims en hun verwerping van de uitlatingen en standpunten van Wilders hebben geuit. En wij waarderen hun nobele stellingname, en wij reiken onze handen naar hen uit met dank en waardering.

Zodoende herinneren wij alle moslims eraan om te waken over hun rechten van het belijden van de godsdienst, de aanbidding, en het uiten van hun mening en hun gedrag, en dat ze zich moeten beijveren om de krenking van de heiligdommen van hun godsdienst te stoppen, en de radicale oproep tot discriminatie te stoppen, middels de wet die de rechten ordent, en middels de samenwerking met de Nederlanders die deelgenoten zijn in de samenleving, en middels een goed woord waarmee ze spreken, of die ze in een brief of krant schrijven, of op de radio of televisie publiceren, of op een open ontmoeting of middels het doen van een aangifte. Dit alles verre van de radicale manier van Wilders, of chaos, geweld of krenking van anderen.
Curriculum Vitae


Contact: K.M.H.D.Roex@uva.nl